إعتدال أم تطرف



خليل علي حيدر


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

اعتدال .. أم تطرف

تأملات نقدية في تيار الوسطية الإسلامية

الطبعة الأولى
الكويت
1998
تنفيذ النشر : دار قرطاس للنشر
هاتف : 2656032 فاكس : 2656031
ص. ب : 35318 الشعب، 36054 ـ الكويت
Qurtas-Publishing@netbox.com

تصميم الغلاف : راشد العجيل

اعتدال.. أم تطرف

تأملات نقدية في تيار الوسطية الإسلامية



الإهداء

إلى الشاعر الإنسان

صقر بن سالم الشبيب



مقدمة

لم يعد أحد يجادل في حجم الحركة الإسلامية وتأثيرها في الكويت أو المجتمعات العربية، فالأدلة عليهما في كل مكان.

- فقد أصبح الصراع العقائدي ـ السياسي، وفي بعض الدول التوتر الأمني، من سمات معظم هذه المجتمعات غنية كانت أم فقيرة.
- كما عمت المحافظة الاجتماعية والفكرية مختلف الأوساط والشرائح، بما تضمن ذلك من تقليص لمكاسب المرأة ودورها الاجتماعي، وتهميش للأقليات الدينية وتهديد للحريات الفكرية والاجتماعية.
- وبرز نشاط المؤسسات والشركات المدعومة من قبل الحركة الإسلامية، ونمت البنوك «اللاربوية»، التي سميت أول ظهورها، بكل فخر واستعلاء، بالمصارف الإسلامية.
- وتوالت، إلى جانب هذا كله وفي ركابه، محاولات طموحة، فجة ومدروسة، لأسلمة القوانين والعلوم ومناهج الفكر والحياة.
- . . . إلخ، إلخ.

حرصت أطراف حزبية وفردية من الحركة الإسلامية، خلال السنوات الأخيرة، على أن تقدم نفسها في أحيان كثيرة، كبديل سياسي، اجتماعي، يتسم بالاعتدال والوسطية، قادر على حل الأزمات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والقانونية وغيرها في المجتمعات العربية. وحرصت كذلك على إعلان براءتها من أفكار التشدد والتطرف والغلو آملة في أن تنجح في نهاية الأمرفي اكتساب ثقة الجمهور والنخبة معاً. فهل هناك حقاً تيار إسلامي معتدل تقوده بعض الأحزاب الإسلامية؟

هذا الكتاب الموجز محاولة جادة لبحث هذا الادعاء، وتسليط جديد للأضواء على مواقع التزمت والتشدد والتطرف، التاءات الثلاث، في تيار الوسطية والاعتدال داخل الحركة الإسلامية.

ونبادر إلى التأكيد مقدماً أن طموحات بعض أعضاء هذه الحركة تجاه التمسك بالاعتدال والواقعية صادقة، كما أن نفور هؤلاء من العنف والتسلط غير كاذب. غير أن الحركة الإسلامية اليوم ليست مجرد ترجمة شفافة وانعكاس مباشر لـ «نقاء» و«نزاهة» و«ورع»

هذا الإسلامي أو ذاك، بقدر ما هي امتداد وإفراز لواقع سياسي واقتصادي واجتماعي، ضمن مجتمعات عربية عديدة، متخلفة في معظم الأحيان، ومريضة في أحيان أخرى، مما يتطلب منا الحيطة والحذر، والنظر بعمق في أوراق هذه الحركات وتوجهاتها، وعدم الانخداع بمظاهر الاعتدال والوسطية والنضج.

ولنا، لهذا كله، أن نتساءل: هل يستطيع جناح الاعتدال والوسطية من الحركة الإسلامية التعايش مع نبض العصر، واستيعاب أهداف التنمية والتحديث، أم أن أفكار هذا التيار مجرد تقديم جديد للأفكار المتشددة الغامضة نفسها، والتي رأينا تجلياتها على أرض الواقع في تجارب الإسلاميين في أماكن متفرقة ودول عديدة؟

كتابنا هذا إذن، باختصار، مجرد محاولة تمهيدية موثقة، لإعادة اكتشاف تيار الاعتدال والوسطية الإسلامية. وهو تيار سمعنا الكثير عن إسلاميته، ولكن قلة قليلة درست احتمالات اعتداله ونضجه في النظرية والتطبيق.

خليل علي حيدر
مشرف ـ دولة الكويت
مارس 1998

1 ـ قبل الاعتدال

«خرجنا مع الأخ أحمد حجازي مرات في رحلات تدريبية كان بعضها في جبل المقطم أطلقنا فيها النار من أنواع مختلفة من المسدسات وكان بعضها في قرية عين غصين بمنطقة قناة السويس. كانت قرية إخوانية بحتة، دخلناها ومؤذن الجمعة يرسل تكبيراته من فوق مسجدها فما صادفنا في طرقاتها سوى الإوز والدجاج وبعض الأطفال أما أهلها فكانوا جميعاً بالمسجد.. أطلقنا النار.. وفجرنا القنابل اليدوية شديدة الانفجار والحارقة وكان من يسمع هذه الأصوات يعزوها بحكم العادة إلى معسكرات الجيش الإنجليزي».

عضو الجهاز السري للإخوان المسلمين

أحمد عادل كمال



اتسع السجال الفكري في السنوات الأخيرة بين الإسلاميين ومعارضيهم، وامتد إلى الكثير من الأسس الفكرية لجميع التيارات الفكرية والسياسية من أطراف الحوار وقوى الصراع.

وقد عمد جمع واسع من الإسلاميين، من الإخوان المسلمين وغيرهم، ومن المرتبطين بالأحزاب الإسلامية والمستقلين، إلى الترويج لمصطلح تيار الوسطية والاعتدال، ليميزوا أنفسهم والتيار المتقبل لأساليب الصراع السياسي والمنافسة الفكرية، عن تلك الجماعات الإسلامية المعارضة للتدرج والتطبيق المرحلي للشريعة، والمروجة لفتاوى العنف والتكفير والداعية إلى الجهاد والقتال لإسقاط «المجتمعات الجاهلية».

ولا ريب في أن الكثير من الإسلاميين صادقون في رغبتهم في الابتعاد عن أساليب العنف والإرهاب، لأسباب مختلفة منها ما هو متعلق بطبيعة البنية الحركية لبعض هذه الأحزاب والجماعات، ومنها ما هو مرتبط بالخسائر المالية والسياسية التي ستمنى بها إن هي تبنت العنف والتكفير، ومنها ما هو مرتبط بتراكمات خبرة التجربة الإسلامية وتطور الفكر الإسلامي الحركي خلال السبعين سنة الماضية، منذ أن ظهرت حركة الإخوان المسلمين عام 1928.

بدايات العنف

كانت جماعة «شباب محمد» أولى الحركات التي انفصلت عن الإخوان المسلمين في يناير 1940. وقد أخذ «الشباب» على مرشد الإخوان عدم التزامه الشورى في الدعوة وإيمانه «بأن الدعوة إنما ينهض بها فرد واحد له أن يأمر وعلى الجميع أن يطيع»، وأخذوا عليه كذلك «العمل تحت لواء الحاكمين بغير ما أنزل الله» مما يعني أن نجاح الدعوة مرهون بإرضاء الحكام والعمل تحت ألويتهم الحزبية. وكان مأخذهم الثالث على المرشد البنا عدم حرصه على ضبط الموارد المالية والإنفاق حيث طُلب منه «تكوين هيئة قوية لمراقبة المال والمحافظة عليه لتكون مسؤولة أمام الإخوان فأعرض فضيلته وأصم أذنيه». وأخيراً طالبوا البنا بتطهير الدعوة، «بإقصاء كل الأعضاء الذين تشوب أخلاقهم الشوائب». وقد اتهم الشباب مرشد الحركة بالدكتاتورية، «وذكروا قوله لنفر من جماعته في خطبة عامة أنه تسلم الراية من رسول الله، وأنه بهذا يريد أن يفهم أعضاء جماعته أنه مؤيد من قبل الرسول ﷺ وليس لأحد أن يحاسبه أو يراقبه».

ومن أغرب مواقف هذه الجماعة المنشقة اعترافها بأنها متطرفة. فقد دعت هذه الجماعة «للتطرف» واعتبرته «صفة لازمة للمجاهد الصادق والدعوة الصادقة حيث لا يخشى في الحق لومة لائم». ودللت من خلال آيات القرآن الكريم وأحاديث الرسول، «أن الإسلام يدعو إلى التطرف»، وكانت تعني من دعوتها هذه التعصب لله وللوطن وللحق والاستعداد للجهاد والتحرير الذي يعتبر السبيل الوحيد لتحقيق الامبراطورية الإسلامية. [بيومي، الإخوان، ص 133].

وقد وجهت جماعة الإخوان تهمة الخيانة لجماعة شباب محمد، كما اتهمت زعماءها «بأنهم مأجورون وأنهم أخذوا بعض الأموال من جهة أجنبية». [بيومي، الإخوان، ص 275 ـ 284].

وشهد عام 1947 انشقاقاً آخر أقل حجماً بسبب نفوذ سكرتير مرشد الحركة وصهره عبدالحكيم عابدين الذي اتهم بأنه كان «يستغل سلطته في انتهاك حرمة البيوت وأعراض الإخوان».

وقد وقع انقسام ثالث في ديسمبر 1953، إثر اقتحام مجموعة من الإخوان منزل المرشد الجديد حسن الهضيبي، حيث تم فصل بعض الإخوان البارزين مثل الشيخ محمد الغزالي والشيخ سيد سابق، فقيه الجهاز السري الخاص للحركة، مع بعض قيادات هذا الجهاز. وقد روي عن المشاركين في تلك الأحداث أن المفكر الإسلامي الشهير سيد قطب كان يردد غاضباً متحسراً يومذاك: «يا فرحة الصهيونية والصليبية العالمية!». [شادي، صفحات، ص 151].

التشكيلات العسكرية

وقبل أن نشير إلى التطورات اللاحقة، خلال الستينيات والسبعينيات، في فكر الإخوان وجماعات العنف والتكفير، لابد، وقد ذكرنا جهاز الإخوان السري وسيد قطب، أن نلفت الأنظار إلى أن حركة الإخوان منذ بداية ظهورها وتطورها أقرت اللجوء إلى القوة عند الضرورة، وبعد استيفاء الوسائل السلمية. كما حدد الإخوان مبادءهم في تسع نقاط إحداها «الاستعانة بالقوة لتحقيق الأهداف سواء قوة العقيدة والإيمان أم قوة الارتباط ثم السلاح ويفضلون الأخيرة رغم أنهم لا يفكرون في الثورة ولا يؤمنون بنفعها». [د. بيومي، الإخوان، ص 93].

«بدأ تكوين جيش للإخوان المسلمين مع بداية اتخاذها موقفاً فكرياً من القضايا الإسلامية والسياسية العامة، وتبلور أيديولوجية متكاملة لها تخالف وتتناقض مع

أيديولوجية النظام السياسي القائم في مصر». [رمضان، جماعات، ص 71]. فقد أخذ البنا يعمل تدريجياً على تحويل جماعته من جماعة مدنية إلى جماعة شبه عسكرية. وقد لجأ في سبيل ذلك إلى تكوين «فرق الرحلات» التي كانت أعلى مراتب العضوية فيها تحظى بلقب «الأخ المجاهد». وفي الفترة 1934 ـ 1937، كانت هذه الفرق قد نمت إلى الحد الذي قرر فيه البنا أن يقيم عرضاً للقوة بمناسبة تتويج الملك فاروق في يوليو 1937.

وتحولت فرق الرحلات مع نشوب الحرب العالمية إلى «فرق الجوالة» عام 1940، حيث تم تعيين ضابط الجيش، وأحد قيادات التنظيم السري لاحقاً، الصاغ محمود لبيب، مفتشاً عاماً للفرق. حتى إذا ما انتهت الحرب، كان تعداد جوالة الإخوان المسلمين 45 ألف جوال. وما كان باستطاعة البنا الاحتفاظ بهذا الجيش لولا تحالفه مع القصر.

ويقول أحد قادة الإخوان، محمود عبدالحليم، في مذكراته، إن «الصورة التي رسمها الأستاذ [حسن البنا] في ذهنه منذ قام بدعوته في الإسماعيلية عن هذا الجانب من نشاط الدعوة [أي نظام الجوالة] لم تكن هي فريق الرحلات أو فريق الجوالة، وإنما كان فريقاً عسكرياً يحقق فكرة الجهاد في الإسلام، إلا أن الرجل. . لم يكن يؤمن بالطفرة، بل كان يؤمن بالتطور، وبأنه قانون الحياة». [عبدالحليم، الإخوان، جـ1، ص 161].

وكان المرشد قد باشر في خريف 1937 تكوين «كتائب أنصار الله»، حيث كان البنا يتولى شخصياً إلقاء «الدروس الروحية» فيها. وكان جوهر ما يتطلب أن يلتزم به عضو الكتائب يتلخص في كلمات ثلاث: العمل والطاعة والصمت. [ميتشل، الإخوان، ص 338]. كما اهتم الإخوان بالرياضة والتربية البدنية. وكانت هذه التربية تشمل المنزل والشعبة والرحلات والمعسكرات حيث يقول محمود عبدالحليم نفسه، «يخيل إليّ أن الأستاذ المرشد رسم في ذهنه صورة لوسائل إبراز حقيقة الدعوة الإسلامية، فوجد أن هذه الصورة لا تكتمل إلا بوجود مظهر للقوة البدنية». [عبدالحليم، الإخوان، جـ1، ص 161].

ولم تغب حقيقة هذه التشكيلات العسكرية وما كان يجري فيها من تعبئة عقائدية وتقديس للقوة على منافسي الإخوان. وكان الوفديون يؤكدون أن جوالة الإخوان «إنما هي واجهة تخفي فرقاً عسكرية مجردة من زيها الرسمي تعتمد عليها الجمعية». وعندما تصاعدت أزمة النظام السري ونشاطاته في أواخر الأربعينيات، كان أغلب المعتقلين، بما في ذلك قاتل رئيس الوزراء النقراشي باشا، من خريجي فرق الجوالة. [ميتشل، الإخوان، ص 345].

تنظيم الإخوان السري

ويمثل «النظام الخاص» أو «التنظيم السري» في الواقع أرقى مراحل التنظيم الحزبي في

فكر حسن البنا، إذ يأتي تتويجاً لمحاولاته المتعددة للبحث عن صيغ متميزة راسخة للعمل السياسي والحركي، جربها منذ أوائل حياته، حيث تدرج، كما رأينا، في إنشاء الجمعيات البسيطة ثم حركة الإخوان. «وفي هذه الحركة اعتمد الدروس والمواعظ العامة والفرق الرياضية وغيرها، ثم جرب الكتائب والأسر وفرق الجوالة. ولكنه كان يشعر، كما يبدو بعدم الاطمئنان إلى كل هذا البناء أو ربما كان يشعر بضرورة وجود جهاز تنظيمي مستقل، يتم اختيار أعضائه بدقة بالغة من صفوة أعضاء الحركة فهماً وولاء، كي يتولى حماية كيان الحزب وتنفيذ سياسته وإزالة العقبات التي تقف في طريقه من أشخاص أو أحزاب». [حيدر، أضواء، ص 107].

تم تشكيل تنظيم الإخوان العسكري السري، «النظام الخاص» في الفترة ما بين 1940 ـ 1942 على تضارب في الآراء، حيث تولى الأخ صالح عشماوي رئاسته تحت إشراف المرشد نفسه الذي كان يعد قائد الجهاز السري والعلني معاً. ويرى الباحثون، ومنهم البيومي، أن فكرة التنظيم السري «قد ولدت مع الدعوة وفي السنة الأولى منها، ويرجع ذلك إلى أن البنا كان يرى أن الاستعداد بالتسلح والتدريب أمر ضروري لاكتمال دعوته، وتنفيذاً لأمر الإسلام. . (من مات ولم يغزو ولم ينوِ الغزو مات ميتة جاهلية)» [بيومي، الإخوان، ص 124].

ويقول د. رمضان إن صاحب فكرة هذا الجهاز كان الصاغ محمود لبيب، الذي كان مفتشاً عاماً للجوالة في ذلك الحين. ويضيف أن نظام الأسر في حركة الإخوان كان مدخلاً طبيعياً للتنظيم السري. فقاتل النقراشي مثلاً، «يذكر أنه لم يشعر بأنه عندما دخل في التنظيم السري انتقل إلى تنظيم جديد، فقد صحبه أحد أفراد «أسرته» [التنظيمية] لمقابلة مسؤول في الإخوان. وقد ذكر له هذا أن دعوة الإخوان لا ينقصها لكي تصير شبيهة بالدعوة المحمدية إلا استعمال السلاح، وأن الإخوان لم ينسوا هذا الباب. وعرض عليه الدخول في هذا النظام، فوافق على أساس أنه نظام لا يفترق كثيراً عن نظام الجوالة ونظام الأسر، ولكنه يقتصر على الإخوان الذين ثبت إخلاصهم لدعوة الإخوان». [رمضان، جماعات، ص 76].

وضع البنا رسالة للنظام الخاص تحت اسم «رسالة الجهاد»، فيما اعتمد تثقيفه الديني على كتاب «فقه السنة» وهو من تأليف أحد فقهاء الإخوان ويدعى «سيد سابق». وهو بالمناسبة، على تشدده، كتاب فقهي واسع التداول في كل المكتبات التجارية ومكتبات الجمعيات التعاونية في الكويت. واحتوت قائمة البرنامج الدراسي للجهاز الخاص على الكثير من المواد الدينية والعملية. وكان البرنامج يشمل أيضاً معلومات عامة عن المتاحف

والمكتبات وحضور جلسة في محكمة الجنايات إلى جانب الرياضة والرحلات والتدرب على استعمال السلاح.

ومن أسئلة الاختبار النهائي لدورات النظام الخاص مثلاً: «اذكر ما تعرفه عن ميزات قنبلة الأنيرجيا. . اذكر مواضع الطعن القاتلة وكيف تصيبها من خصمك. . اشرح كوكتيل مولوتوف وكيفية استعماله» [كمال، النقط، ص 281].

عام الإخوان المسلمين

يدافع الإسلاميون عادة عن الجهاز الخاص ونشاطاته بأن السبب في تأسيسه كان لإنجاز المهام الوطنية وبخاصة تحرير البلاد والتصدي للحركة الصهيونية. ويقول أحمد كمال في مذكراته «كان لنا في النظام الخاص نشاط كبير، فقمنا بعملية حصر وجرد لليهود بمصر» [كمال، النقط، ص 122]. كما قام الجهاز السري بمهاجمة الممتلكات اليهودية في مصر عام 1948 مثل محلات شيكوريل وبنزايون. بل أتاحت القضية الفلسطينية للإخوان المسلمين فرصة سانحة لإتمام تدريباتهم واستعداداتهم والتزود بالسلاح.

إلا أن النظام الخاص لم يكتف بنشاطه في مثل هذه المجالات وحدها. فيقول أحد أعضائه البارزين، أحمد عادل كَمال، إنه ورفاقه قاموا «بعملية حصر مماثلة [لحصر نشاطات اليهود] لرجالات الأحزاب في مصر، فقمنا بحصرهم في منطقتنا ودراسة مساكنهم ومسالكها وما تيسر من المعلومات عنهم. وأذكر أني قمت ومجموعتي بدراسة بيت [رئيس الوزراء محمود] النقراشي باشا في مصر الجديدة وغيره». ويستطرد موضحاً: «لم يكن هدفنا حينذاك التعرض لهم ولكنها دراسات متعددة الأهداف، فمن أهدافها كان تدريب الإخوان على هذا النوع من الدراسات، ومنها احتمال الحاجة إليها في يوم ما لعمل جاد، كما تم حصر عدد من الأهداف المحتملة والعمليات الممكن تنفيذها، ومنها شغل هذه الطاقة الدفاقة لنا كشباب. . كانت عند الإخوان معلومات وافية عن الأنشطة الداخلية والظاهرة للأحزاب وكذا الجماعات الوطنية السرية التي بدأت تظهر مع نهاية الحرب العالمية الثانية. . وكان يتبع النظام الخاص قسم للمخابرات» [ص 127 ـ 129].

ويقول د. البيومي إنه «أمام ازدياد التنظيمات اليسارية، السرية ـ في أغلبها ـ خلال الحرب العالمية الثانية تولت جوالة الإخوان تعقب أعضاء هذه التنظيمات ونشاطاتها وتولت إبلاغ الحكومات بما تجمعه عنهم من معلومات، بل إن الإخوان كانوا يعدون أنفسهم للدخول في حرب مع هذه المنظمات حيث برر البنا جمعه للسلاح خلال فترة الحرب بالاستعداد لمحاربة الشيوعية». [بيومي، الإخوان، ص 189 ـ 190].

امتد نشاط تنظيم الإخوان السري العسكري إلى الشرطة والجيش. «وفي أواخر سنة 1948 كان الإخوان المسلمون قد أصبحوا أشبه بدولة داخل الدولة، فلهم أسلحتهم وجيشهم ومصانعهم وشركاتهم ومدارسهم ومستشفياتهم، ولم يبقَ سوى القفز على السلطة». [رمضان، ص 82]. وبدا وكأن نبوءة صالح عشماوي المنشورة في «النذير» عام 1938 (21 جمادى الآخرة 1358) على وشك التحقيق، حيث ذكر «أن رجال الإخوان هم جنود الدعوة الذين سيقلبون الأوضاع في مصر ثم في العالم الإسلامي ثم يحاربون أمم الكفر حتى تسلم أو تدفع الجزية». [بيومي، الإخوان، هامش ص 147].

اعتُبر عام 1948 «عام الإخوان المسلمين» بسبب بروز التنظيم السري للإخوان وقيامه بالعديد من العمليات. ففي 22 مارس قام الجهاز باغتيال القاضي المصري أحمد الخازندار، وفي أكتوبر وقع «حادث الجيب» حيث تم ضبط الكثيرين من أعضاء الجهاز الخاص. وازدادت مخاوف السلطة من حركة الإخوان التي كانت حليفة، أليفة، قبل تنامي قوتها. وفي 6 ديسمبر 1948 أعلنت الإذاعة المصرية قرار وزير الداخلية «بحل جمعية الإخوان المسلمين في طول البلاد وعرضها»، وحاصرت الشرطة المركز العام للإخوان، واعتقلت جميع الأعضاء المتواجدين ما عدا المرشد. وكان مكرم عبيد، الزعيم الوفدي القبطي، السياسي المصري البارز الوحيد الذي قدم احتجاجاً شديداً ضد قرار الحكومة. [حيدر، الإخوان، ص 47].

اغتيال النقراشي باشا

تولى محمود فهمي النقراشي باشا (1888 - 1948) عدة وزارات قبل توليه رئاسة الوزراء عام 1945 إثر مصرع أحمد ماهر. وكان النقراشي في نظر جهاز الإخوان الخاص «غبياً متغطرساً أحمق، أطلق عليه بعض إخواننا اسم أبوجهل». [كمال، النقط، ص 132] وقد ظن النقراشي أنه قبض على جميع قادة التنظيم، على أنه كان مخطئاً، إذ تقول بعض التقديرات إن المنتمين لجهاز الإخوان الخاص عام 1948 كان أكثر من ألف عضو إلى جانب 75 ألفاً في حركة الجوالة. [حيدر، الإخوان، ص 46]. وقيل عشرة آلاف و13 ألفاً [بيومي، الإخوان، هامش ص 130]. وقد أفلتت من البوليس السري مجموعة من أعضاء الجهاز وعلى رأسهم مسؤول النظام الخاص عن مدينة القاهرة «سيد فايز»، الذي كون سرية من ستة أفراد لقتل النقراشي. وقد أفلح أحدهم، وهو عبدالمجيد حسن، في قتل النقراشي باشا يوم 28 ديسمبر 1948 وهو يدخل مصعد وزارة الداخلية. [رمضان، جماعات، ص 83] وردّت السلطة، في إجراء غريب، بمقابلة الإرهاب بالإرهاب، حيث ألقت القبض على قاتل النقراشي، ولكنها قررت في الوقت نفسه تصفية مرشد الإخوان

«اعتقاداً منها بأن قتله يقضي على الرأس المدبر». وقد تمت عملية اغتيال حسن البنا يوم 12 فبراير 1949 على يد الأمباشي أحمد حسين جاد. [المرجع نفسه، ص 83 ـ 84]. وهكذا بدأت محنة الإخوان الأولى في السجون المصرية، وتعدى الاضطهاد ضد الإخوان المعتقلين، في سابقة مشؤومة، إلى ذويهم وأقاربهم وعائلاتهم.

المحنة الثانية للإخوان

أدت ثورة 23 يوليو 1952 إلى انفراجة معروفة في العلاقة مع الإخوان، في عهد المرشد العام الجديد المستشار حسن الهضيبي (1891 - 1973) حيث قامت قوات الإخوان بالتعاون مع وحدات الجيش للسيطرة على طريق السويس لصد أي هجوم محتمل من القوات البريطانية المرابطة حول قناة السويس على القاهرة. [المرجع نفسه، ص 85] وأيد الإخوان عبدالناصر عندما حل سائر الأحزاب وأبقى على حزبهم، مرتكبين في ذلك، بموافقتهم على تصفية ركن مهم من أركان الديمقراطية، خطأ تاريخياً فادحاً.

دبت الخلافات بسرعة بين الإخوان وثورة يوليو حول هوية النظام القادم وتقاسم السلطة عندما تبين للإخوان أن عبدالناصر لا ينوي التسليم لهم بشيء من السلطة. وطالب الإخوان بتكوين لجنة من هيئة الإخوان تعرض عليها القوانين قبل صدورها للموافقة عليها، مقابل دعمهم للثورة. ولما رفض عبدالناصر هذا المطلب بدأت «نقطة التحول في موقف الإخوان من الثورة وحكومة الثورة». [الرافعي، ثورة، ص 107 ـ 108] وفي 13 يناير 1954 صدر قرار مجلس الوزراء بحل جمعية الإخوان المسلمين بعد اعتبار الجمعية حزباً سياسياً، كما أعلن عن اعتقال 450عضواً من أعضاء الحركة بمن فيهم مرشد الحركة حسن الهضيبي الذي أفرج عنه بعد أشهر ليعاد اعتقاله إثر محاولة اغتيال عبدالناصر. وقد جرت محاولة اغتيال عبدالناصر في 26 أكتوبر عام 1954 في الاسكندرية، وهي محاولة يؤكد الإخوان أنها كانت مدبرة من قبل السلطة الجديدة لضرب الإخوان. إلا أن مناصري الثورة يؤكدون وجود مؤامرة واسعة بتخطيط من جهاز الإخوان السري لتصفية أعضاء مجلس قيادة الثورة ونحو 160 ضابطاً من ضباط الجيش، وأن الهضيبي نفسه قد وافق على تنفيذ المؤامرة تمهيداً للاستيلاء على السلطة، «وقد ضبطت في مخابئ الإخوان مفرقعات تكفي لنسف جانب كبير من القاهرة والإسكندرية». [الرافعي، ثورة، ص 132] وبالفعل تمت تصفية الجهاز الخاص من قبل السلطات (وإن ظلت بقاياه موجودة)، وتم اعتقال أعداد كبيرة من الإخوان من بينهم المرشد الهضيبي نفسه حيث صدرت بحقهم أحكام تتراوح بين الإعدام والسجن الطويل الأمد، بعد محاكمة صورية عديمة الاعتبار من

الناحية القانونية. وكان ممن أعدم القانوني عبدالقادر عودة وهنداوي دوير ويوسف طلعت وآخرون، وأفرج عن الهضيبي عام 1954 لأسباب صحية.

خففت السلطة بقية أحكام الإعدام إلى السجن المؤبد، وبدأت ابتداء من عام 1956 بالإفراج عن بعض المعتقلين. كما رفعت الإقامة الجبرية عن الهضيبي عام 1961 وقد أفرج عام 1964 عن مفكر الحركة سيد قطب، في عفو صحي، بعد وساطة قام بها الرئيس العراقي عبدالسلام عارف. غير أن هذه المحنة الثانية في ظل الثورة، بعد الأولى عام 1948 في ظل الملكية، كانت شديدة الوقع والتأثير على البنيان السياسي والفكري للإخوان المسلمين، حيث نمت في صفوفهم توجهات تكفيرية عنيفة وجدت تعبيراً مدوياً لها من خلال كتابات سيد قطب في «المرحلة الجديدة» وبخاصة كتابه «معالم في الطريق»، حيث نشر الكتاب، على خطورة محتوياته، في عدة طبعات خلال حكم الرئيس عبدالناصر نفسه.

تعرض الإخوان لمختلف صنوف التنكيل والتصفيات في السجون المصرية. وقد شمل ذلك التعذيب والاعتداء على الحقوق الإنسانية والقانونية للمعتقلين وذويهم في أحيان كثيرة. وقد أصدر الإخوان الذين نجوا من تلك التجربة المروعة العديد من الكتب المعروفة التي وصفوا على صفحاتها ما لاقوا من ويلات. إلا أن الإخوان أنفسهم، بموافقتهم على ضرب الديمقراطية التعددية في بداية عهد عبدالناصر، كانوا قد ساهموا في ضرب حركتهم.

المحنة الثالثة

وقد عادت السلطة المصرية عام 1965 إلى اعتقال سيد قطب وشقيقه محمد قطب ومجموعة من الإخوان بتهمة الإعداد لانقلاب بمساعدة دولة خارجية، وأقدمت في أغسطس 1966 على إعدام سيد قطب. وكانت منظمة العفو الدولية قد أصدرت في أبريل من العام نفسه بياناً حول محاكمات الإخوان المسلمين وبالذات سيد قطب ومجموعته، تدين فيها إجراءات المحاكمة والتعذيب وحرمان المتهمين من حق اختيار المحامين ومنع الجمهور والصحافة من حضور الجلسات. [حيدر، الإخوان، ص 74].

«كانت حركة عام 1965 هي آخر حركة عنف في تاريخ الإخوان المسلمين [في مصر]، إذ انتقل العنف بعدها إلى تنظيمات إسلامية أخرى أكثر راديكالية اتخذت من فكر سيد قطب في الحاكمية والتكفير أساساً لقيامها، وهدفاً تسعى لتحقيقه، بعد أن فقد فكر حسن البنا بريقه وجاذبيته». [رمضان، حركات، 95].

بدأت محنة الإخوان المسلمين الثالثة عام 1965 . وفي عام 1967 وقعت هزيمة حزيران المدوية حيث فقدت مصر شبه جزيرة سيناء برمتها التي احتلتها إسرائيل مع الضفة الغربية وغزة وهضبة الجولان، فكانت تلك بداية انهيار التجربة الناصرية . وسرعان ما توفي عبدالناصر نفسه في سبتمبر 1970. وفي خلال عام، وافق الرئيس المصري الجديد، أنور السادات، على إطلاق سراح مرشد الإخوان، كما أفرجت السجون المصرية عن بقية الإخوان، وبذلك انتهت «المحنة الثالثة» للحركة عام 1974 بخروج آخر مجموعات الإخوان من السجون [أحمد، النبي، ص 72].

انتشار التطرف

ترك سيد قطب والمفكر الإسلامي الباكستاني أبوالأعلى المودودي تأثيراً قوياً لا يزال قائماً في الحركات الإسلامية المعاصرة، وبخاصة حركات العنف والتكفير و«الجهاد». وقد غدا كتاب قطب «معالم في الطريق» وتفسير الظلال، وأعمال المودودي، ومؤلفات قادة جماعات العنف والتكفير إلى جانب بعض كتب وفتاوى ابن تيمية، أهم المراجع الفكرية والعقائدية لشباب هذه الحركات.

وُلد ابن تيمية (1263 ـ 1328م) في «حران» ببلاد الشام ودرس الحديث في دمشق على يد زينب بنت مكي، وكان ذكياً قوي الحفظ لا يسمع شيئاً إلا حفظه، ولم يزل يشتغل بطلب الدراسات الدينية «حتى صار إماماً في التفسير وما يتعلق به، عارفاً بالفقه على اختلاف مذاهبه . . . وقد بلغ هذا كله وعمره نحو ثلاثين سنة». إلى جانب هذا، «كان ابن تيمية يمتاز على غيره من علماء هذا القرن بأنه كان يجمع بين العلم والعمل، ويجاهد في هذا الإصلاح . . ويهتم بأمر المسلمين ويجتهد في إحياء ما مات من نخوتهم بعد نكبتهم بالتتر». [الصعيدي، المجددون، ص 262].

اتبع ابن تيمية سياسة متعددة الجوانب في تعبئة المسلمين ضد التتر أو المغول. «فقد تحدث إلى الناس عن ضرورة الجهاد، فكان حديثه أوقع في النفوس من أوامر السلطان. وبعد رحيل الجيش المغولي بقيادة قازان عن دمشق، طاف ابن تيمية وأتباعه على حوانيت الخمور يكسرون آنيتها». ولما كان من دعاة العودة إلى منهج السلف الصالح فقد عادى بقلمه ولسانه كل الفرق الإسلامية، كالخوارج والشيعة والمرجئة والرافضة والقدرية والمعتزلة والأشعرية والجهمية وغيرها، بقسوة أثارت ردود فعل عنيفة، وأدت إلى دخوله السجن مراراً حتى إنه قضى السنوات الأخيرة من عمره في قلعة دمشق حيث مات، بعد أن خلف عدداً هائلاً من المصنفات والفتاوى، هاجم فيها كذلك وبقوة المتصوفة والفلاسفة، وعارض تمسك الفقهاء بالمذاهب الأربعة، التي أراد ابن تيمية النظر فيها من جديد.

وكان ابن تيمية يرى أن الجهاد فريضة حتى ضد أمثال المغول المسلمين الذين أخلّوا بتعاليم الدين وبخاصة إذا لم يحرصوا على تطبيق أحكام الشريعة في مجتمعاتهم. ولما كان الإسلام قد جاء ليحل محل اليهودية والمسيحية، فقد هاجم هاتين الديانتين كذلك، وعارض صيانة المعابد والكنائس القائمة، وبناء الجديد منها. [أمين، المائة، ص 221 ـ 223].

واعتبر أن الفلسفة تؤدي إلى الكفر، لذلك هاجم بقوة الفلسفة اليونانية والمتأثرين بها من المسلمين كابن سينا، كما هاجم الغزالي وابن عربي والأشعرية، إلا أنه بعكس ما قد يوحي هذا كله عن طبيعته الشخصية والفكرية، «كان يرى فتح باب الاجتهاد في الفقه. ويفتي بخلاف المذاهب الأربعة»، حتى إنه حبس في إحدى فتاوى الطلاق. [الصعيدي، المجددون، ص 264].

ويمتدح الباحثون المعاصرون إحياء ابن تيمية لروح الجهاد ومحاربة البدع وفتح باب الاجتهاد، ولكنهم يأخذون عليه سد باب التأويل في تفسير النصوص، وتمسكه الشديد بمذهب السلف في العقائد الذي قالوا إنه يشبه جمود الأشعريين، وعدم محاولته إصلاح طريقة الحكم، وعداءه الشديد للفلسفة وعلومها العقلية التي ظهرت حاجة المسلمين الماسّة إليها فيما بعد، حيث استمر نفور المسلمين منها في هذا القرن. [المرجع نفسه، ص 264ـ265].

كان لآراء ابن تيمية تأثير عميق في فكر الحركات الإسلامية كالحركة الوهابية (الموحدية) والسنوسية، وكذلك الاتجاهات الدينية المتشددة التي يشهدها العالم الإسلامي اليوم. وقد تأثر بشخصية ابن تيمية وفكره الكثيرون مثل ابن قيم الجوزية وابن كثير والعسقلاني من القدماء، وحسن البنا ورشيد رضا، وجميع حركات العنف والجهاد تقريباً، بالإضافة إلى «الحركات السلفية» المعاصرة التي تعد نفسها امتداداً للحركة الوهابية.

أما الداعية الهندي ـ الباكستاني البارز، أبو الأعلى المودودي (1903 ـ 1977) فقد ولد في مقاطعة حيدر آباد بالهند في عائلة تنحدر من أصول عربية. وقد اضطر للعمل بالصحافة في مرحلة مبكرة من حياته، ثم سرعان ما وجد نفسه في البحر المتلاطم للحياة السياسية لمسلمي الهند في حرب الاستقلال والانفصال، حيث نادى بالقومية المتميزة لمسلمي الهند، وضرورة تميزهم بكيان سياسي في دولة مستقلة. ولما قامت دولة باكستان عاد فاصطدم بقيادتها حول خصائص وتوجهات الدولية الإسلامية المطلوبة.

تميز المودودي بكتاباته المكثفة حول مختلف جوانب الفكر الإسلامي حيث تبلغ أعماله المترجمة إلى اللغة العربية نحو خمسين عملاً. كما قام بتأسيس حزب «الجماعة الإسلامية» في أغسطس 1941، وانتخب أميراً لها. وفي هذه الفترة أتم كتابه «المصطلحات الأربعة

الأساسية في القرآن» و«الإسلام والجاهلية». وعندما انفصلت باكستان عن الهند عام 1947، انشطرت «الجماعة الإسلامية» إلى عدة تنظيمات في باكستان والهند وبنغلادش وغيرها.

ولقد انفرد المودودي عمّن سبقه من المفكّرين والمجتهدين والمجددين وأعلام الصحوة الإسلامية بوصف واقع المسلمين ومجتمعاتهم بالجاهلية، وحكم عليها بالكفر. وقد أرجع أسباب عودة هذه المجتمعات عن الإسلامي إلى الجاهلية إلى رافدين: جاهلية الوافد الغربي التي حملتها إلينا الحضارة الغربية في ركاب الاستعمار الحديث.. وجاهلية موروثة بدأت في تراثنا وواقعنا وتاريخنا منذ القرن الهجري الأول. «وسبب هذه الجاهلية، التي استحق واقعها ومجتمعاتها بسببها حكم (الكفر) ووصفه، وجُماعها وجوهرها هو تحكيم غير الله في نظام الحياة وحكم الواقع وتنظيم المجتمعات.. أي جعل (الحاكمية) في (الدولة) لغير الله». (انظر كتاب: أبو الأعلى المودودي لمحمد عمارة، بيروت: دار الوحدة، 1986، وكتاب أبو أعلى المودودي، لسمير عبدالحميد إبراهيم، القاهرة: دار الأنصار، 1979].

وكما تبنى سيد قطب أفكار وتوجهات المفكر الباكستاني «المودودي»، فقد استقى مؤسس تنظيم الجهاد ومفكره محمد عبدالسلام فرج فكره من شيخ الإسلام ابن تيمية. فقد رأى فرج أن إحدى فتاوى ابن تيمية بحق مدينة «ماردين»، شمالي العراق، وكانت تحت هيمنة المغول، تنطبق على حال مصر، «فالدولة تحكم بأحكام الكفر بالرغم من أن أهلها مسلمون. والأحكام التي تعلو المسلمين اليوم هي أحكام الكفر، بل هي قوانين وضعها كفار وسيروا عليها المسلمين. ومن هنا فالسلم للمسلمين، والحرب، والجهاد على الدولة الكافرة». [رمضان، جماعات، ص 66].

معالم سيد قطب

أعيد بناء جانب مهم من فكر الإسلاميين بعد عام 1954 في المعتقلات، تلك المعتقلات التي أحسّ بوطأتها سيد قطب ورفاقه، حيث كان لهذه التجربة المتناهية القسوة تأثيرها الكبير في فكر قطب وتياره فيما بعد. وبينما انشغل سيد قطب بإيجاد تفسير للأحداث التي وقعت في المعتقل لكي يصلها برؤيته للعالم، تلك الرؤية التي شرحها فيما بعد في كتابه «معالم في الطريق»، بدأ المتعاطفون مع الإخوان المسلمين خارج السجون في الاجتماع من جديد، وبخاصة للاهتمام بمن كان يفرج عنهم، فتولت هذه المهمة السيدة زينب الغزالي، أشهر نساء الحركة الإسلامية، والقيادية الوحيدة ـ تقريباً ـ البارزة فيها.

وبينما كانت السيدة زينب تقوم بتنظيم الندوات في منزلها، بدأ عبدالفتاح إسماعيل، الذي اشتهر بأنه «الرجل الذي يؤدي صلواته الخمس في خمس محافظات مختلفة» بالتنقيب عن المتعاطفين مع الإخوان وتولى مهمة صقلهم، بطول البلاد وعرضها. وكان الهضيبي، الذي تعرض عدة مرات للاعتقال والإفراج عنه منذ عام 1954، على علم بالجهود المبذولة لإعادة بناء التنظيم. وقد عُقد أول اجتماع لهذه الخلايا المبعثرة في عام 1957، وأعيد تشكيل التنظيم عام 1959. [كيبل، النبي، ص 11].

تحولت زينب الغزالي تدريجياً إلى صلة الوصل بين سجون الإخوان والتنظيم الجديد، وأخذت تنقل إلى الخلايا الجديدة، التي كان بعضها من قدماء الأعضاء ممن يحلمون بالثأر، آخر ما كان سيد قطب يكتبه في السجن، وبخاصة المسودة الأولى لكتاب «معالم في الطريق». وقد نجحت السيدة الغزالي في ذلك من خلال علاقتها بشقيقتي قطب. وكانت الصفحات الأولى من الكتاب قد قوبلت بحماسة شديدة فور الاطلاع عليها عام 1962، حتى إن الهضيبي نفسه، الذي زُعم أنه تغيرت وجهة نظره فيما بعد، أكد أن الكتاب قد أثبت صحة الآمال التي علقها على سيد قطب، الذي جسد في هذه اللحظة «مستقبل الدعوة الإسلامية». [كيبل، النبي، ص 12].

ويؤكد قطب في «المعالم» وجود تعارض شديد وتناقض كامل بين تصورين ومجتمعين ونظامين وحقيقتين هما: الإسلام والجاهلية، الإيمان والكفر، حاكمية الله وحاكمية البشر، الله والطاغوت. ويؤكد أنه لا بقاء لطرف إلا بالقضاء على الطرف الآخر، ولا سبيل إلى هدنة أو مصالحة.

ويطالب قطب بعملية تغيير انقلابية تقودها صفوة مؤمنة، جيل قرآني جديد فريد مثل جيل الصحابة الأوائل، ضد مجتمع الكفر لتصفية النظام الجاهلي السائد، فتصبح «لا إله إلا الله» منهج حياة وتحريراً للوجدان البشري، بعد القضاء على الطاغوت.

وقد استقى قطب، الذي كان ناقداً أدبياً معروفاً من مدرسة عباس محمود العقاد، وممن تأثروا بشدة بالأفكار اليسارية في بعض مراحل حياتهم، وعُرف بالانتقال من العقيدة إلى نقيضها والتشدد الدائم. . استقى معظم أفكار كتابه من كتابات المودودي كالمصطلحات الأربعة وغيرها. ولكن بعكس المودودي الذي كان يكتب بالأردية وتُترجم أعماله من الإنجليزية أو الأردية، امتلك سيد قطب قدرة راسخة في استخدام لغة عربية سلسة قوية واضحة متدفقة تسحر عقل القارئ، وبخاصة الشباب، بسبب قوة الطرح ومثالية الأفكار وشمولية الرؤية.

وضع كتابُ المعالم «معتدلي» حركة الإخوان في موقف حرج، فقد راجت مفاهيم التكفير والتجهيل وغيرها في صفوف الجماعة، وباتت تهدد كيان الإخوان من الداخل وعلاقات الحركة وفروعها ومصالحها في الخارج. وهكذا عمد الإخوان إلى إصدار كتاب «دعاة.. لا قضاة» للتخفيف من غلواء هذا الطرح المتطرف. وكانت قد حدثت انقسامات فكرية وحركية داخل السجون حول أفكار الجاهلية والتكفير والمقصود بمصطلح وتشخيص «جماعة المسلمين»، وبخاصة الحركة التي تزعمها في السجن الشاب الأزهري علي عبده إسماعيل ثم تراجع عنها عام 1969 بعد مناقشات مطولة في السجن مع مرشد الإخوان الهضيبي.

وكان المرشد العام يجمع أنصار علي عبده إسماعيل كل يوم ليحاورهم بلا فائدة. فانفرد بزعيمهم الشاب، «وبعد مناقشات، ومناقشات، نجح حسن الهضيبي في مهمته. وفي يوم من أيام سنة 1969، أمَّ علي عبده إسماعيل جماعته.. وبعد أن سلم وأنهى الصلاة، قام وخلع جلبابه، وقال: «إنني أخلع فكرة التكفير كما أخلع جلبابي هذا.. وفوجئ الجميع.. واستجاب له الجميع عدا شاب واحد أخذه العناد الصعيدي إلى مداه، وأصر على فكرة التكفير وما بعدها. وكان هذا الشاب بالطبع شكري مصطفى.. الذي أصبح في ذلك الوقت أمير «جماعة المسلمين».. وهي الجماعة التي اشتهرت ولا تزال باسم «جماعة التكفير والهجرة». [حمودة، الهجرة، ص 172].

لم تقتصر الدعوة إلى العنف وتبني الأفكار المتشددة على الإسلاميين والإخوان في مصر وحدها، بل تبنى هذه الأفكار والتوجهات الكثير من الإسلاميين في شمالي أفريقيا وسوريا ولبنان ودول الخليج والجزيرة العربية، من الشيعة والسنَّة على حد سواء. ولقد استعرضنا في كتب سابقة لنا أفكار فتحي يكن وسعيد حوى وغيرهما، كما أن ثمة بلا شك عدداً كبيراً من الكتب والمقالات والمنشورات التي تصدر داخل العالم الإسلامي وفي أوروبا وأمريكا، بعد أن تحولت الحركة إلى ظاهرة عالمية متعددة الجماعات والتيارات، مما يحتاج إلى جهد فكري خاص لحصره. [انظر من كتبنا: مشاكل الدعاة، 1988، وحوار من الداخل، 1987، ونقد الصحوة الدينية، 1986].

لم يكن النزوع نحو الفكر الديني التكفيري والمتطرف بين الإسلاميين في مصر وليد عامل وحيد هو السجن أو تآمر السلطة، كما يقول الإخوان وغيرهم في مؤلفاتهم. فللغلو والتشدد والتطرف أسباب عديدة سياسية واقتصادية وفكرية ونفسية. بالإضافة إلى المشكلة الكبرى المتمثلة في تنوع النصوص والفتاوى والتفاسير في التراث الإسلامي وربما كل تراث ديني وعقائدي. فهذا الثراء الواسع في نصوص الكتاب والسنّة ومذاهب الأئمة وفتاواهم والكتب الحزبية الحركية التي وضعها فيما بعد قادة الحركات

ومفكروها، تتيح كلها المجال لظهور أشكال لا تُحصى من الغلو والتطرف والفهم الخاص. وإذا استثنينا حركة إسلامية في هذا المجال فهي «حزب التحرير». فلا غرابة إن رأينا أحد الإخوان الأردنيين، خالد العظم، يشيد بإيجابية يتيمة لاحظها في حزب التحرير، «وهي أنه موحد الفكر سواء كان هذا الفكر خطأ أم صواباً، فأعضاؤه يلتقون على رأي واحد، لا يتركونه قط ويناقشون لإثباته». [ندوة البحرين، ص 630].

أدت عوامل مختلفة إلى انطلاق حركات العنف والجهاد والتكفير في مصر وغيرها بعد هزيمة حزيران وانتهاء التجربة الناصرية. وكانت بدايات العنف والتشدد كما ذكرنا ظهور جماعة شباب محمد، ثم نشاطات جهاز الإخوان الخاص، والصدام مع التجربة الناصرية. وفي عام 1958 تمرد أحد شباب الإخوان المسلمين ويدعى «نبيل البرعي» فور خروجه من السجن، وطالب بالعنف المسلح، واتخذ أفكار ابن تيمية منهاجاً للحركة حيث انضم إليه كل من إسماعيل الطنطاوي وعلوي مصطفى وحسن الهلاوي ومحمد الشرقاوي وأيمن الظواهري. وفي عام 1973 انشق علوي مصطفى وآخرون من الجماعة السابقة، وأقاموا تنظيماً جديداً سمي بتنظيم الجهاد. وفي العام نفسه تقريباً أنشأ د. صالح سرية تنظيماً عرف بتنظيم الكلية الفنية العسكرية. وقد أعدم عام 1975. وفي عام 1977 ظهر إلى الوجود تنظيم التكفير والهجرة لشكري أحمد مصطفى الذي أعدم في العام التالي. وفي عام 1979 تكونت جماعة الجهاد من ثلاث مجموعات كانت قد تأسست على يد عبدالسلام فرج وعبود الزمر وناجح إبراهيم وكرم زهدي وفؤاد الدواليبي وسالم الرحال.

وكان صراع السادات مع القوى الناصرية، وعدم وجود قوى يمينية يعتمد عليها في صراعه مع اليسار بعد أن صفى عبدالناصر رموزها واقتلعت قرارات يوليو الاشتراكية نفوذها الاقتصادي، قد فتح الباب إلى تعاون واسع النطاق بين نظام السادات والإسلام السياسي بما في ذلك حركة الإخوان والجماعات الإسلامية (وإن كان هذا لا يعني أن السادات خلقها من عدم). وسرعان ما تعاظم نفوذ الإسلاميين من جديد، فتكررت تجربة النظام المصري الملكي في التحالف مع الإخوان في زمن الملك فاروق، وأجهز تنظيم الجهاد في النهاية على أنور السادات عام 1981، عندما فتح خالد الإسلامبولي النار على المنصة التي جلس فوقها الرئيس المصري مزهواً في احتفالات النصر.

ولا شك أن تنامي الإرهاب الديني، والطريقة التي تمت بها تصفية السادات، والعنف الذي رافق الثورة الإيرانية والحرب العراقية ـ الإيرانية، ومحاولة الاستيلاء على الحرم المكي، وانتشار ظاهرة التكفير والاغتيال وغيرها. . أدت كلها في النهاية، كما سنبين لاحقاً، إلى بروز ظاهرة الوسطية والاعتدال في الحركة الإسلامية العربية.

2 ـ دولة الشريعة.. والديمقراطية

«لا أتصـــور أن يكون مـــوقف الحــركـــة الإســلامــيــة إلا مع الحــرية والـديمقــراطيــة السياسية. . ولكن بعض الإسلاميين ما زال يتـحـفظ على الديمقــراطيـة، بل يتخـوف من مجرد كلمة "ديمقراطية"».

د. يوسف القرضاوي



أود الانطلاق من «المقدمة التاريخية» في الفصل الأول عن التطرف الديني وظهور العنف، لأتناول من خلال مقال نشره الشيخ عبدالحميد البلالي في جريدة القبس الكويتية يوم 3 مايو 1997 بعنوان «التطرف العلماني»، قضية مهمة تثار أحياناً، وتستحق النقاش والتحليل من الليبراليين والإسلاميين معاً، ألا وهي اعتقاد البعض بعدم وجود إسلاميين معتدلين، حيث اعتبر كاتب مقال «التطرف العلماني» هذا الزعم «خطأ منهجياً»، وأضاف قائلاً: «وما كتابات الزميل الفاضل خليل حيدر ضد رموز الاعتدال في الحركة الإسلامية كالدكتور عجيل النشمي، وفتحي يكن، ود. يوسف القرضاوي وغيرهم، إلا نموذج من عدة نماذج في منهجيتهم لتحطيم جميع الإسلاميين معتدلهم ومتطرفهم».

وأود هنا، من خلال هذا الفصل والفصول القادمة، أن أطوف بالقارئ في رحلة سريعة داخل أرجاء «التيار الإسلامي المعتدل»، لنرى معاً كيف يفكر هذا التيار في بعض القضايا الأساسية، وما درجة ابتعاده عن الأفكار المتشددة والمتطرفة التي يتهمه البعض بها.

ولا أريد أن أزعج القارئ بالدخول في التعريفات اللغوية والسياسية لكلمات التطرف والاعتدال والعنف السياسي، فقد حصر أحد الباحثين مثلاً حوالي 108 تعريفات للإرهاب، وقد يوجد عدد مماثل من التعريفات للعنف والتطرف! [إبراهيم، ظاهرة، ص 52].

ما التطرف؟

ولعل من المفيد أن نعود مرة أخرى إلى بحث كنا قدمناه لمنتدى التنمية حول ظاهرة العنف والتطرف عام 1996 لنقتبس بعض ما جاء في تلك الورقة من تعريفات للتطرف: يقول المعجم الوسيط: تَطَرَّفَ: أتى الطرف. ويقال تطرفت الشمس، أي دنت للغروب. وتطرف منه: أي تنحى. وتطرف في كذا: أي جاوز حد الاعتدال ولم يتوسط. ويقول د. علي الدين هلال إن «التطرف» يبدأ بالعقل ثم ينتقل إلى السلوك. ويعرّفه بأنه ظاهرة عالمية من سماتها «توهم احتكار الحقيقة والتفكير القطعي ورفض الاختلاف والتعددية، واستخدام الألفاظ والمصطلحات السياسية الغليظة كالخيانة والكفر والفسوق. . . إلخ وعدم التسامح».

ويرى د. سمير نعيم أحمد أن التطرف «أسلوب مغلق للتفكير يتسم بعدم القدرة على تقبل أية معتقدات تختلف عن معتقدات الشخص أو الجماعة أو على التسامح معها».

ويتسم هذا الأسلوب، يستطرد الباحث نفسه، بنظرة إلى المعتقد تقوم على ما يلي:

1 ـ أن المعتقد صادق مطلقاً وأبدياً.

2 ـ أنه يصلح لكل زمان ومكان.

3 ـ لا مجال لمناقشته ولا للبحث عن أدلة تؤكده أو تنفيه.

4 ـ المعرفة كلها بمختلف قضايا الكون لا تستمد إلا من خلال هذا المعتقد دون غيره.

5 ـ إدانة كل خلاف عن المعتقد.

6 ـ الاستعداد لمواجهة الاختلاف في الرأي، أو حتى التفسير، بالعنف.

7 ـ فرض المعتقد على الآخرين بالقوة. [منتدى، ظاهرة، ص 20 ـ 22].

ويمكن كذلك أن نضيف إلى ما سبق من عناصر هذه التعريفات الإشارة إلى أن التطرف يشمل كذلك كل فكر أو عمل يتعارض مع حقوق الإنسان وحرياته، ومع الديمقراطية الدستورية، وما قد يهدد السلم الوطني والدولي على وجه العموم.

أما بالنسبة إلى تعريف مصطلح «الإسلاميين» فالواضح أن الظاهرة الإسلامية الحركية قد اتسعت في السنوات الأخيرة، وأصبح المصطلح فضفاضاً يشمل عدداً كبيراً من التوجهات والأحزاب والأفراد المستقلين. وصارت صفوف الإسلاميين تضم شخصيات سياسية وتنظيمية وحركية واقتصادية وفكرية من كل لون، بل تضم أحياناً أشباه ليبراليين وحتى بعض المسيحيين! غير أن المصطلح في مقالاتنا هنا ينطبق أكثر ما ينطبق على المؤمنين بأهداف الحركات الإسلامية سواء عملوا في صفوفها أو كانوا مستقلين.

ويتضمن التطرف الديني بعض عناصر الغلو الديني المعروف في التراث الإسلامي منذ أيام الخوارج مثلاً الذين كانوا يكفرون علي بن أبي طالب ويقطعون يد السارق من الكتف بدلاً من الرسغ. [معروف، الخوارج، ص 204]. ولكن التطرف الديني المقصود في عصرنا يشتمل كذلك على مواقف سياسية من البلدان الأجنبية ومن الديمقراطية ومن المرأة وحرياتها وتفاصيل سياسية واجتماعية قد لا يحيط بها اصطلاح الغلو.

من هم الوسطيون؟

يعتبر كل إسلامي نفسه في غاية «الاعتدال والوسطية»، تماماً، كما يعتبر نفسه، سواء كان مع السلف أو التحرير أو التبليغ أو الجهاد أو الإخوان، أنه مع الخط «الإسلامي

الصحيح»، وأنه وهذه الجماعة التي هو منها، إما «جماعة المسلمين» الأساسية، أو على الأقل «جماعة من المسلمين».

ويحاول التيار الإعلامي السائد بين الإسلاميين عادة، حصر «الوسطية الإسلامية» والاعتدال بتيار الإخوان المسلمين وبأنصاره وأعضائه والمتأثرين بأفكار الحركة والمحسوبين عليه، وبخاصة الملتفون حول ذلك المزيج الفكري الذي يدخل في تكوينه خليط من آراء الشيخ حسن البنا والمودودي وسيد قطب (بعد شيء من التنقيح والتعديل والحذف) والشيخ محمد الغزالي ود. مصطفى السباعي وإسهامات عديدة أخرى، وبخاصة مؤلفات د. يوسف القرضاوي.

ويستثني الإخوان من حمل صفة الوسطية والاعتدال عادة «الجماعات السلفية» الحنبلية، لتشددها في أمور يعتبرها الإخوان ثانوية وغير محورية، ولتبنيها فتاوى وآراء غير مرنة وغير متفق عليها.

ويستبعد الإخوان من تيار الوسطية «جماعة التبليغ والدعوة»، التي لا تتحمس في هذه المرحلة لتسييس الدين وترفع علناً شعار «السياسة في ترك السياسة» كي لا يؤثر الجري وراء المكاسب السياسية، في رأي «جماعة التبليغ»، على أولويات الدعوة.

ويشتكي الباحثون من صعوبة البحث في تطور أفكار «جماعة التبليغ» هذه، «لأنها تتحاشى استعمال أدوات التسجيل ومن بينها القلم والورق والشريط والآلة الكاتبة والمطبعة، ولم تصدر عنها منذ نشوئها أية نشرة أو كتاب أو صحيفة. كما تتجنب هذه الجماعة الانتخابات ولا يعلنون تأييدهم لحكم قائم ولا يعارضون». [ندوة البحرين، ص 577 ـ 579].

ويعتبر الإخوان هذه الجماعة أسيرة «نظرة جزئية» في فهمها للإسلام، بعكس نظرة الإخوان «الشمولية» للحركة والدعوة الإسلامية، التي ينبغي أن تكون، كما حددها الشيخ حسن البنا «دعوة سلفية، وطريقة سُنية، وحقيقة صوفية، وهيئة سياسية، وجماعة رياضية، ورابطة علمية وثقافية، وشركة اقتصادية، وفكرة اجتماعية». [الرسائل، ص 156 ـ 157 ـ رسالة المؤتمر الخامس].

وعلى عكس «جماعة التبليغ»، يفشل أتباع «حزب التحرير» في نيل صفة «الوسطية»، لأن حزبهم يهمل التربية الدينية والروحية لأعضائه، ويبالغ في الاهتمام بالأمور السياسية. ولهذا، كما يقول داعية الإخوان في لبنان د. فتحي يكن، اختلفت آراء الإسلاميين في حزب التحرير. «فمنهم من يشك في نشأة الحزب وأهدافه وغاياته. . فيعتبر أن قيامه لم يكن ذاتياً

وإنما بغرض بلبلة أفكار الناس وتشكيكهم بالحركات الإسلامية الأصيلة التي سبقته . . ومنهم من يعتبر حزب التحرير من التجارب التي مرت وتمر بالعمل الإسلامي، وأن لهذه التجربة حسناتها كما أن لها سيئاتها». [يكن، مشكلات، ص 222ـ223].

وعلى الرغم من أن الكثير من أفكار التكفير والتشدد والتطرف ظهرت أول ما ظهرت في صفوف وفي مؤلفات وفي انشقاقات الإخوان، داخل مصر وخارجها، إلا أن التعريف السائد لأتباع الوسطية الإسلامية والاعتدال يستبعد كذلك جماعات التكفير والعنف والجهاد، ربما باستثناء حركة «حماس» الفلسطينية التي أعلنت انتماءها لحركة الإخوان المسلمين منذ أن انطلقت في الثامن من ديسمبر عام 1987 [الحروب، حماس، ص 39].

ارتبطت الدعوة إلى الوسطية الإسلامية في الآونة الأخيرة، أكثر ما ارتبطت بكتابات د. القرضاوي. وقد اشتهر د. يوسف القرضاوي بكونه أحد المنظرين البارزين في مدرسة الإخوان المسلمين الحديثة، ومن ذوي التأثير الكبير في أوساط إسلامية عديدة، فقد طبع كتابه «الحلال والحرام في الإسلام» أكثر من أربعين مرة [القرضاوي، لقاءات، ص 188]، وله، كما هو معروف، عدد ضخم من المؤلفات والمقالات وكتاب بارز في «فقه الزكاة».

ويرى د. القرضاوي أن أنواع الفقه المطلوبة في هذا العصر خمسة، منها «فقه الموازنات»، ويراد به «الموازنة بين المصالح بعضها وبعض، والموازنة بين المفاسد بعضها وبعض، والموازنة بين المصالح والمفاسد». ويضيف: «ونحن في هذا المقام نحتاج إلى مستويين من الفقه أولهما فقه شرعي يقوم على فهم عميق لنصوص الشرع ومقاصده . . والآخر فقه واقعي، مبني على دراسة الواقع المعيشي دراسة دقيقة . . ولا بد أن يتكامل فقه الشرع، وفقه الواقع . . إن المصالح إذا تعارضت فُوِّتت المصلحة الدنيا في سبيل المصلحة العليا، وضُحّي بالمصلحة الخاصة من أجل المصلحة العامة».

ويعتقد د. القرضاوي أن الكثير من «أسباب الخلاف بين الفصائل العاملة للإسلام، يرجع إلى هذه الموازنات».

ومن نماذج هذه الخلافات:

ـ هل يُقبل التحالف مع قوى غير إسلامية؟

ـ هل تقبل مصالحة أو مهادنة مع حكومات غير ملتزمة بالإسلام؟

ـ هل تمكن المشاركة في حكم ليس إسلامياً خالصاً؟ وفي ظل دستور فيه ثغرات أو مواد لا نرضى عنها تمام الرضا؟

ـ هل ندخل في جبهة معارضة مكونة من بعض الأحزاب لإسقاط نظام طاغوتي فاجر؟

ـ هل نقيم مؤسسات اقتصادية إسلامية مع سيطرة الاقتصاد الوضعي الربوي؟ . . . إلخ . [القرضاوي، أولويات، ص 26 ـ 28].

ويرى القرضاوي أن من واجبات التيار الإسلامي ترسيخ فكر ذي سمات محددة تتلاءم ومستقبل الدعوة وتطور الظروف . فلا بد لهذا الفكر أن يتسَّم بأنه «فكر علمي»، و«فكر واقعي»، و«فكر سلفي»، و«فكر تجديدي»، و«فكر مستقبلي»، و«فكر وسطي». [المرجع نفسه، ص 86 ـ 107].

والفكر الوسطي الذي ننشده، «تتجلى فيه النظرة الوسطية المعتدلة المتكاملة للناس وللحياة، النظرة التي تمثل المنهج الوسط للأمة الوسط، بعيداً عن الغلو والتقصير». [المرجع نفسه، ص 107].

فهو وسط بين دعاة المذهبية الضيقة، ودعاة اللامذهبية . .

وسط بين أتباع التصوف، وأعداء التصوف . .

وسط بين دعاة الانفتاح على العالم بلا ضوابط، ودعاة الانغلاق . .

وسط بين المحكمين للعقل، والمغيبين له . .

وسط بين المقدسين للتراث، والملغين له . .

وسط بين المستغرقين في السياسة على حساب التربية، والمهملين للسياسة كلية بدعوى التربية . .

وسط بين المغالين في التحريم، والمبالغين في التحليل . .

كما يطالب د. القرضاوي الحركة الإسلامية بأن تنتبه للرياح المواتية الجديدة، و«أن تتبنى ـ في مجال الآراء الفقهية المتعلقة بالمجتمع وسياسته واقتصاده وقوانينه ومعاملاته وعلاقاته الدولية ـ خط التيسير . . والتسهيل». [المرجع نفسه، ص 111].

وقد تحدث د. القرضاوي في ندوة «الصحوة الدينية وهموم الوطن العربي» التي عقدت في عمّان بالأردن، مارس 1987، عن تيار «الوسطية الإسلامية»، فاعتبر أنه يمثل أعرض قاعدة في الصحوة «وما عداه يعتبر بمثابة قنوات صغيرة»، وهو الذي «يُرجى طول عمره واستمراره»، لأنه يجمع بين السلفية والتجديد، والثوابت والمتغيرات، ويدعو إلى الفهم الشمولي للإسلام والابتعاد عن التجميد والتمييع . ثم يشير د. القرضاوي بصراحة أكبر إلى أن هذا التيار الوسط، المعتدل المتوازن، هو تيار الإخوان المسلمين «الأعرق

والأقدم في تاريخ الصحوة أو التجديد الإسلامي»، بعكس الجماعات والتيارات الأخرى التي «لا تضرب في التاريخ إلى غور بعيد». [حيدر، هموم، ص 92 ـ 93] ولا نريد أن نستبق الفصول القادمة وما فيها من تفاصيل، ولكن يكفي أن نشير هنا إلى أن القول «بوسطية واعتدال» الإخوان لا يمكن إلا أن يكون خاطئاً أو في أحسن الأحوال نسبياً. فليست كل مواقف الإخوان وسياساتهم مبنية حقاً على هذا التوازن النظري البديع الذي يصفه د. القرضاوي، فكثيراً ما تبنى الإخوان في مصر وسوريا والكويت والسودان والأردن سياسات خاطئة ومتطرفة، بالإضافة إلى ما في منطلقات الإسلام السياسي المعاصر من منزلقات فكرية، يضاف إلى ذلك، كما يقول القرضاوي نفسه، أن «الحركة الإسلامية هي حركة بشر.. [فنحن] لسنا بملائكة مقربين ولا أنبياء معصومين. ولسنا نعمل بالوحي، إنما هو عمل اجتهاد». [القرضاوي، قضايا، ص 198].

وحبذا لو أعاد د. القرضاوي مراجعة تاريخ نشاط أحزاب الإخوان وأفكارها في الدول العربية على امتداد سنوات طويلة ليكتشف أن من التسرع فعلاً وصف كل مواقف وسياسات وأفكار حركة الإخوان بأنها معتدلة ووسطية، إن كان لهذين الاصطلاحين أي مدلول مطلق في الحياة السياسية والفكرية. وقد ناقشنا بعض جوانب فكرة الوسطية في عرضنا لأعمال ندوة عمّان، فليرجع إليها القارئ إن أراد.

المدرسة العقلية

يُعد تيار الاعتدال والوسطية من روافد «المدرسة العقلية المعاصرة»، وذلك بالطبع في مقابل المدرسة النقلية السلفية التي تلتزم بمدرسة أهل الحديث والسنّة، وتفضل المنقول على المعقول.

وللمدرسة العقلية المعاصرة في تفسير وتأويل النصوص الكثير من المدافعين والمؤيدين ممن يرون في مبادئها مدخلاً في تقديم فهم عصري للتعاليم الإسلامية. بينما تتعرض هذه المدرسة إلى نقد شديد من إسلاميين آخرين، وبخاصة المنتمين إلى المدرسة السلفية المتشددة.

فمثلاً يقول الشيخ سلمان بن فهد العودة، أحد الإسلاميين السعوديين المعارضين لهذه المدرسة، «إن المدرسة العقلية اسم يُطلق على ذلك التوجه الفكري الذي يسعى إلى التوفيق بين نصوص الشرع وبين الحضارة الغربية.. وذلك بتطويع النصوص وتأويلها.. وتتفاوت رموز تلك المدرسة تفاوتاً كبيراً في موقفها من النص الشرعي، ولكنها تشترك في الإسراف في تأويل النصوص، سواء كانت نصوص العقيدة، أو نصوص الأحكام، أو الأخبار المحضة، وفي رد ما يستعصي من تلك النصوص على التأويل». [العودة، حوار، ص 8].

ومن أبرز معالم المدرسة العقلية المعاصرة، في رأي الشيخ العودة، ما يلي:

1 ـ رد السنَّة النبوية كلياً أو جزئياً. فمنهم من يقبل الأحاديث المتواترة فقط، أما أحاديث الآحاد، فقد يقبلون منها ما يتوافق مع روح القرآن.

2 ـ التوسع في تفسير القرآن على ضوء العلم الحديث، ولو أدى ذلك إلى استحداث أقوال مجانبة لتركيب الآيات القرآنية من الناحية اللغوية، وغير موافقة للمنقول عن السلف، من ذلك مثلاً تأويل ماهية الملائكة والشياطين والجن والسحر وقصة آدم والطير الأبابيل، كما هو في تفسير الشيخ محمد عبده، وهو من أقطاب تلك المدرسة.

3 ـ التهوين من شأن الإجماع، إما برفضه كلياً، كما نجد عند «أحمد خان الهندي» (1817 ـ 1898) وهو من أكابر رجال المدرسة العقلية، أو بتقييده، كموقف محمد عبده.

4 ـ الحرية الواسعة في الاجتهاد مع غض النظر عن الشروط المطلوبة في المجتهد، وفي أطر الاجتهاد.

5 ـ الميل إلى تضييق نطاق الغيبيات ما أمكن، وذلك تأثراً بالتيار المادي الذي يسود الحضارة المعاصرة، ومن هنا جاء إقحام العقل في المسائل الغيبية، وتأويل الملائكة والجن والشياطين. . وعند غلاة العقلانيين نجد تأويل الصلاة والزكاة والصوم والحج.

6 ـ تناول الأحكام الشرعية العملية تناولاً يستجيب لضغوط الواقع، ومتطلباته، وذلك كقضايا الربا، وقضايا الوحدة الوطنية، وحرية التفكير، حيث «معالجة هذه المسائل تبدو غالباً بصورة يمكن أن تكون مقبولة لدى مفكري الأمم الأخرى، ومتأثرة بالتيارات السائدة». [العودة، الحوار، ص 10].

لِمَ نشطت الدعوة إلى الاعتدال والوسطية؟

أدت عوامل عديدة، كما شرحنا في أماكن أخرى، إلى طغيان التطرف السياسي والغلو الديني والعنف المباشر على الحياة السياسية في العالم العربي ومنها:

أ ـ فشل تجارب التنمية والتحديث وعدم انتظامها مما أوجد ثغرات اقتصادية واجتماعية وسياسية وقانونية واسعة في مجتمعات العالم العربي، زاد من حدتها تفاقم المشكلة السكانية وانتفاخ المدن وتفشي البطالة وتردي الأحوال الاقتصادية.

ب ـ هيمنة قوى الفساد المالي والإداري والسياسي على أجهزة الحكم في العالم العربي، وما نجم عن ذلك من تقليص فُرص انتعاش الشرعية والديمقراطية ومبدأ تداول الحكم.

جـ ـ عدم نضج الخبرة السياسية العربية وبخاصة في مجال العلاقة بين الدين والدولة، واستفادة المعارضة السياسية وحركات الاحتجاج عموماً من العامل الديني للسيطرة على جهاز الدولة.

د ـ عدم حسم الجدل حول تفسير المدلول السياسي والاجتماعي للكثير من الآيات والأحاديث والمأثورات الدينية، مما يجعل التفسيرات والاجتهادات المتشددة دائماً وسيلة ناجحة أو مؤثرة بيد الحركات المتطرفة.

ولو قارنا منطلقات حركة الإخوان وأيديولوجيتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والتشريعية، لما وجدناها تختلف كثيراً عما تدعو إليه الأحزاب الإسلامية الأخرى التي تزايد على الإخوان المسلمين عادة إما في وسائل تحقيق الأهداف، أو في إعطاء أولوية لجانب على جانب من الحياة في ظل النظام الإسلامي المنشود، أو في التركيز على اجتهادات مذهبية معينة على حساب اجتهادات أخرى.

ولا يعني هذا على الإطلاق التقليل من شأن هذه الاختلافات أو تأثيراتها، فمثل هذه التفاصيل الصغيرة تتسبب عادة، حتى في الأحزاب غير الإسلامية، في اشتعال خلافات غاية في الخطورة، قد تهدد السلام الدولي برمته، كما رأينا في الخلاف الصيني ـ الروسي مثلاً. ولكن القصد هو الانتباه إلى أن حركة الإخوان نفسها تتضمن فكرياً وسياسياً احتمالات الانزلاق نحو التطرف ونحو الصدام مع الأنظمة مثل باقي الحركات عندما تهيمن عليها قيادة كاريزمية ديناميكية، أو عندما يأتي الظرف الملائم، كما أشار الشيخ حسن البنا نفسه في خطبه، أو عندما تتصارع في داخلها الأجنحة.

غير أن العديد من التطورات الاقتصادية والسياسية في العالم العربي، وبخاصة في مصر ودول الخليج والجزيرة، أدت منذ عام 1970 إلى هيمنة التوجه المهادن على حركة الإخوان، وبروز تيار «الاعتدال والوسطية».

وقد اتخذت هذه العوامل والمتغيرات في رأينا المسار التالي:

أ ـ تسببت حرب 1967 المدمرة ووفاة عبدالناصر وسياسة الرئيس السادات في تحولات جذرية داخل مصر والعالم العربي. فقد تزعزعت الراديكالية العربية، وانتهت عملياً التجربة الناصرية، وفقدت الأيديولوجية القومية والاشتراكية بريقها، فساعد هذا كله على نمو متسارع للحركات الإسلامية، وبخاصة الإخوان، أقوى هذه الحركات وأكثرها اتصالاً بمراكز التأثير والمال والتحشيد.

ب ـ أدى ارتفاع أسعار النفط وتدفق الثروات الضخمة على الدول النفطية وغيرها إلى

دعم النفوذ المالي والقدرات السياسية للحركات الإسلامية والإخوان بالذات . فمن جانب أثرى الكثير من الإخوان المقيمين في دول الخليج وغيرها ، ومن جانب ثان قامت بعض دول الخليج لأسباب سياسية بدعم التيار الإسلامي في أماكن كثيرة ومنها مصر بالطبع ، كما توجهت رؤوس أموال خليجية وإسلامية إلى الاستثمار التجاري والمصرفي في بيوت المال الإسلامية ، حيث بلغت موجودات هذه المصارف عشرات المليارات في التسعينيات . وإلى جانب هذا النوع من الاستثمار ، نمت المؤسسات «الخيرية» الإسلامية ومختلف أشكال الجمعيات والصناديق التي صبت في خزائن الحركة الإسلامية .

جـ ـ نجم عن نمو الظاهرة الإسلامية دولياً ، والتي أطلق عليها البعض اسم «الصحوة الإسلامية» ، اتساع السوق للمنتجات الحركية الإسلامية . وهكذا صار الدعاة والمؤلفون والخطباء والمنشدون وقرّاء القرآن والصحفيون والإعلاميون يساهمون على نطاق واسع في النشاط الإعلامي الإسلامي ، وحقق بعض الناجحين منهم ثراء واسعاً بعد أن بلغ مرحلة النجومية ، وصار يتنقل بين القارات مشاركاً في اللقاءات والندوات والمخيمات والمؤتمرات الإسلامية .

د ـ أدت عدة عوامل منها سياسة السادات المعادية للاشتراكية والسوفييت ، ودعم الدول الخليجية للظاهرة الإسلامية ، والغزو السوفييتي لأفغانستان ، ومساهمة الإسلاميين في كل مكان في الصراع ضد النفوذ السوفييتي ، إلى انفتاح إسلامي واسع على أوروبا والولايات المتحدة ، حيث استفادت الحركة الإسلامية من الحريات الفكرية والدينية السياسية في تلك الأصقاع ، وحاولت في النهاية تشكيل خطابها الدعوي ومنطلقات أطروحاتها بما يجعلها مقبولة من هذا الوسط الجديد .

هـ ـ نمت مجموعة من الاتجاهات الإسلامية المتشددة في العالم العربي خلال السبعينيات وما بعدها لأسباب مختلفة . ففي مصر توالى ظهور جماعات العنف والتكفير والجهاد التي صارت تمارس العنف والإرهاب على نطاق واسع ومتكرر ، وتنعت النظام القائم والمسؤولين بالكفر والنفاق ، وتدعو بقوة إلى أفكار عدوانية ومتشددة ضد الأقليات غير الإسلامية وضد النساء وضد الدول الغربية وضد القيم الديمقراطية وضد التحديث . . إلخ .

وفي إيران نجح رجال الدين ، باستخدام المظاهرات الجماهيرية وأشرطة الكاسيت والمنشورات والالتفاف حول قيادة واحدة . . في إسقاط نظام سياسي قوي مدجج بالسلاح . وازدهرت في إيران فكرة تصدير الثورة إلى بقية أنحاء العالم الإسلامي بعد نجاحها في الجمهورية الإسلامية . وقد حدث تقارب شديد بين الإخوان المسلمين وإيران الإسلامية ، كما سنرى في فصل لاحق ، إلا أن العلاقة سرعان ما تدهورت لأسباب سياسية ومذهبية وتكتيكية ، وبخاصة بعد رفض الإخوان التجاوب مع الأساليب الثورية

الإيرانية في العمل السياسي [انظر تفاصيل الخلاف في كتاب عباس خامة يار عن الإخوان المسلمين]. وهكذا بادرت إيران إلى دعم التنظيمات المتشددة المنافسة للإخوان في مصر وشمالي أفريقيا، وإن كان من المشكوك فيه دعمها لكل هذه الأحزاب.

وكان المصدر الثالث للتطرف الديني أو الغلو، الحركات السلفية المتشددة المدعومة من قبل بعض دول الخليج، فشنت هذه الحركات الحرب الإعلامية والعقائدية على الإخوان والشيعة والمتصوفة والغرب وأحياناً حتى الأنظمة القائمة، وأثارت بالنتيجة زوابع فكرية وصراعات دينية ومذهبية مريرة، كما روجت لمنشورات وأشرطة بكميات هائلة، حاولت من خلالها تصدير نمطها السلفي الشديد المحافظة، والواضح العداء للقيم الديمقراطية والتسامح الديني وحقوق وحريات المرأة.

وقد التقت كل هذه التيارات، ومعها الإخوان وتيار الثورة الإسلامية الإيرانية، على أرض أفغانستان، في «الجهاد» ضد السوفييت على امتداد سنوات طويلة. وهكذا وُلد جيل جديد من مدمني العنف والبطش «الإسلاميين»، ومن المتحمسين لقلب الأوضاع السياسية في دولهم، أو في أية دولة إسلامية أخرى يُرسلون إليها.

و ـ ترتب على فشل خطط التنمية في العالم العربي تفاقم بقية المشاكل وبخاصة انتفاخ المدن بالسكان، وتردي الخدمات، وانتشار البطالة بين الشباب، فتوفر للإسلاميين المتطرفين بالذات الوقود البشري اللازم لنمو حركات العنف والتكفير والجهاد.

وقد تسببت «ثقافة العنف»، وتوجهات الغلو، والعمليات الإرهابية، في إحراج شديد للقيادات التقليدية والعناصر المحافظة داخل حركة الإخوان، وبخاصة بعد رواج الأقاويل التي تتهم الإخوان، أو بعض قيادات الجماعة، بدعم مثل هذه النشاطات سراً. ووجدت حركة الإخوان نفسها ملزمة في أكثر من دولة بأن تحسم موقفها من نشاطات وتوجهات جماعات العنف والتكفير، وتشجع المقرّبين منها على الكتابة والتأليف والخطابة بما يعيد الثقة باعتدال الإخوان وإمكانية الاعتماد عليهم (كما رأينا في دول الخليج)، أو تدعيم ثقة الشريحة الوسطى المتعلمة والطبقة الوسطى التي تنفر عادة ـ لأسباب كثيرة ـ من الغلو الديني والتطرف السياسي، بحركة الإخوان (كما رأينا في مصر وسوريا وتونس وغيرها).

ز ـ جاءت التطورات السياسية خلال التسعينيات لصالح أفكار تيار الاعتدال والوسطية. فقد فشل الجهاد الأفغاني فشلاً ذريعاً في بناء الدولة الجديدة إثر نشوب القتال بين الجماعات المشتركة في القتال، وتراجعت الثورة الإسلامية الإيرانية بسبب تفاقم مشاكلها السياسية والاقتصادية، وأعلنت بعض جماعات العنف في مصر نفسها عن رغبتها في هجر هذا النهج المتطرف من العمل السياسي.

كما أدى تفكك الاتحاد السوفييتي وانهيار التجربة الاشتراكية والأنظمة الشمولية إلى انتعاش واسع النطاق للقيم الليبرالية والأفكار الديمقراطية والانفتاح الفكري . فكان هذا كله دعماً لتيار الوسطية والاعتدال في صفوف الإسلاميين ، أو على الأقل لمن يؤمن منهم حقاً بالديمقراطية والاعتدال .

غير أن هذه التحولات السياسية الدولية والمحلية ، وهذا التغير الملحوظ في الخطاب الديني والطرح الإخواني لا ينبغي على الإطلاق أن يصرف اهتمامنا عن التراث الشديد العداء للقيم الديمقراطية ، والمضاد للتوجهات الإنسانية المتسامحة ، وهو «تراث» لا تزال تزخر به كتب حركة الإخوان المسلمين القديمة منها والجديدة وصحفها والأشرطة المرئية والمسموعة التي يتداولونها .

والخلاصة أن رفع حركة الإخوان لشعار الوسطية والاعتدال يعد بلا شك مؤشراً إيجابياً . ولكن الحركة لا تزال ، كما سنرى من خلال الفصول القادمة ، بحاجة ماسة إلى مراجعة أشد عمقاً وأوسع نطاقاً لأفكارها وشعاراتها .

الدين وأساس المواطنة

أنتقل الآن إلى صلب المقال ، وأتساءل : لماذا يتهم الكثيرون الإسلاميين بالتطرف؟ وهل هناك صفات عامة تجمع أغلب الإسلاميين فتسهل انطباق تهمة التشدد أو التطرف عليهم؟ وهل يعي الإسلاميون فكرهم ودورهم وتوجههم ، وعي الآخرين ، من معارضيهم ، لهم؟ العديد من الاعتبارات والتحفظات ، في رأيي ، تثير مخاوف خصوم الإسلاميين ومعارضيهم ، داخل العالم العربي والإسلامي وخارجه ، أي في العالم الغربي بالذات ، أشير إلى ثلاثة منها في هذا الفصل وثلاثة في الفصول القادمة :

أولاً : يهدف الإسلاميون جميعاً إلى إقامة دولة ونظام تكون المواطنة فيها على أساس الدين . وربما ازداد تشدد النظام فتحول إلى دولة بيد حزب إسلامي واحد كالإخوان المسلمين أو حزب التحرير أو الجهاد أو الجماعة الإسلامية . ومثل هذا النظام ، كما تدل التجارب والخبرة البشرية وكتابات الإسلاميين ومحاولاتهم ، عرضة للانزلاق نحو الاستبداد السياسي واضطهاد أتباع الأديان والمذاهب والأحزاب الأخرى أو تهميشهم وعزلهم . وربما حوّل الإسلاميون هذه «الدولة الإسلامية» إلى نظام عقائدي منغلق مشاكس مما سيكون مصدراً أكيداً لمشاكل لا تنتهي داخل البلاد وخارجها . والأخطر من هذا أن بعض الأحزاب لا تتردد ، كما هو معروف ، عن الاستعانة بالقوة لتحقيق أهدافها ، متدرجة «من قوة العقيدة والإيمان إلى قوة الوحدة والارتباط ثم قوة الساعد والسلاح» ، كما جاء على لسان مرشد الإخوان

الشيخ حسن البنا. فالإسلاميون إذ تقوى شوكتهم، كأية جماعة سياسية أخرى، لن يرفعوا شعار «هذا رأيك وهذا رأيي»، أو «هذه حدودك وهذه حدودي» بل يحاولون فرض نموذجهم الأصولي المعروف، رضي من رضي وكره من كره.

إن كتب الحركات الإسلامية ومجلاتها وأشرطتها موجودة في مكتبات الكويت ومصر والأردن وأسواقها، وكل من يطالعها يعرف جيداً أن النظام السياسي الذي يحلم به الإسلاميون ليس ديمقراطياً وليس تعددياً ولا يتسع صدره إلا لهامش محدود من الحريات الفكرية والاجتماعية. ولا تتحمس البشرية المستنيرة، وهي على أعتاب قرن جديد، أن تقوم على المسرح الدولي أنظمة شمولية متعصبة من جديد، حتى لو بدأت مشوارها وانطلاقها من الدين.

إن مجرد الدعوة إلى اعتبار دين الإنسان بمثابة جنسيته فكرة تصطدم بالكثير من القيم الوطنية والديمقراطية. وتتعارض مع فكرة «المواطنة» العصرية Citizenship التي تنظر إلى كل حَمَلَة جنسية دولة ما، باعتبارهم مواطنين لهم الحقوق والواجبات نفسها وفرص الارتقاء السياسيّ والإداري وغيره بغض النظر عن دينهم، في حين تمنع الشريعة الإسلامية، كما تعلن الحركات الإسلامية، غير المسلمين، وكذلك النساء، من بعض المناصب الرفيعة، وتمنع كذلك، ضمن التوجه الإسلامي الحزبي الواسع الانتشار، من بعض الحقوق المدنية والاجتماعية، كالانتخابات والزواج والشهادة في المحاكم (معظم القضايا بحاجة إلى شهادة امرأتين مقابل رجل واحد، وشهادة غير المسلمين لا تقبل ضد المسلم، كما أن المسلم ـ باستثناء في مذهب أبي حنيفة ـ لا يُقتل بالذمي، وهناك تفاصيل كثيرة أخرى في الدية والزواج.. إلخ). والخلاصة أن الفقهاء يميزون عادة بين الحر والعبد، والمسلم وغير المسلم، والذكر والأنثى، في حين تقوم القوانين الدولية المعاصرة على المساواة بينهما. والمعروف أن هذا الاختلاف القانوني قد سبب ولا يزال الكثير من الشد والجذب بين الدول العربية والإسلامية من جانب، والهيئات الدولية من جانب آخر.

فلا نستطيع إذن، ونحن على وشك الدخول في القرن الحادي والعشرين وتداخل شعوب وأديان العالم بالشكل الذي نعرفه ونراه، أن نبني أساس المواطنة على الدين. بل نرى اليوم كذلك صراعاً سياسياً وعقائدياً عنيفاً، حتى في الدول التي استلهمت الأساس الديني أو القومي الديني في بناء الدولة، مثل باكستان وإيران وإسرائيل. وقد تشبه دعوة الإسلاميين المعروفة في تسييد دين واحد، بل تيار عقائدي حزبي واحد، في مجتمع عصري متعدد الأفكار والعقائد والتيارات، دعوة الماركسيين، في بداية تجربة الاتحاد السوفييتي والمعسكر الاشتراكي، إلى تسييد «الطبقة العاملة»، والفكر الاشتراكي، على سائر الطبقات. أو دعوة غلاة القوميين في ألمانيا الهتلرية إلى هيمنة الجنس الآري على بقية البشرية، وقد انتهت التجربتان، كما هو معروف، بالفشل.

الحرية والتسامح

وهناك نقطة أخرى شديدة التعلق بالهوية الدينية للدولة وهي حرية الدين والعقيدة في الدولة الحديثة والمجتمعات المعاصرة كما نرى جميعاً في أوروبا والولايات المتحدة. فعندما تُبنى دولة ما على دين معين تتحول قضية اعتناق ذلك الدين إلى قضية اجتماعية سياسية محورية، كما يشكل الخروج من ذلك الدين أو حتى تفسير نصوصه على نحو غير معهود، إلى مشكلة قانونية أو جريمة سياسية. ونحن نرى نماذج لهذا السلوك في دعوات «الردة» المثارة ضد بعض المفكرين أو بعض من حاول الانتقال من دين إلى دين. وليس الأمر محصوراً بالعالم الإسلامي وحده، فقد تسببت مشاكل حرية الانتماء الديني والتبشير في ردود فعل معروفة في إسرائيل وروسيا أيضاً.

و إنني أود أن أسأل الإسلاميين، وبخاصة من يحب أن يوصف بالاعتدال منهم، أي البلدان أكثر تسامحاً مع حرية العقيدة والتدين: أوروبا والولايات المتحدة ومعظم الدول الإسلامية الحالية، أم «الدولة الإسلامية» التي ستقيمها الحركات الإسلامية وتتحكم بها أحزابها؟ أيتوقع أي حزب أو تيار إسلامي أن يجد في ظل تيار إسلامي منافس، ما يلقاه اليوم من حرية حركة ونمو في ظل الديمقراطية الليبرالية والدساتير التي تضمن التعددية السياسية والمعارضة وحق الاجتماع والتحرك والتعبير؟

إن الحريات الدينية لا تزال ناقصة بشدة في دولنا. ولا ينتبه في الواقع إلا القليل منا إلى أننا في العالم العربي والإسلامي لانستطيع في أحسن الأحوال إلا أن ندافع عن «التسامح الديني». وهي مرحلة من مراحل الديمقراطية الدينية تجاوزتها الإنسانية المتقدمة منذ فترة طويلة في أوروبا وأمريكا واليابان، إلى إطلاق «حرية التدين» و«حرية العقيدة»، بينما لا تتحمل مجتمعاتنا في ظل التشدد الديني الراهن لا التسامح الديني ولا التسامح المذهبي، دع عنك حرية التدين والعقيدة، التي تتضمن حق الدعوة إلى أي دين تعترف به الدولة، واعتناق هذا الدين، أو الانتقال منه إلى دين آخر، دون عواقب قانونية.

ولا يقتصر الإشكال أو الضغط السياسي والاجتماعي في الدولة المقامة على أساس الدين في العصر الحديث على أتباع الملل والمذاهب الأخرى في هذا المجتمع الديني الذي تحكمه الشريعة مثلاً، فيكون الحل بفرض الجزية وبإعطاء هذه الفئات بعض الحقوق هنا وهناك. فالواقع أنه، إلى جانب هذه الأقليات الدينية والمذهبية، تتواجد في المجتمعات المعاصرة، ومنها العربية والإسلامية، شرائح متفاوتة الحجم، ومؤثرة، تحترم الدين والإسلام والتراث، وتربي أولادها على تعاليمه، ولكنها لا تحبذ العيش في مجتمع ديني منغلق، ولا تحبذ وضع كل هذه القيود على الحياة الاجتماعية والفكرية وغيرها. كما تنفر

بشكل أقوى من مجتمع تتسلط عليه حركة الإخوان أو السلف أو أية جماعة إسلامية أخرى. ولقد أثبتت الانتخابات الإيرانية الأخيرة مثلاً عام 1997، والعديد من الانتخابات في دول عربية وإسلامية، وجود شرائح اجتماعية واسعة لا تتعاطف مع الطرح الديني، ولا تصوت للأحزاب الإسلامية، دون أن يعني ذلك، كما يزعم الإسلاميون، نفورهم من الدين الإسلامي نفسه، أو معاداتهم له. ولا شك أن هذه الفئة العريضة من الشعب ستكون كذلك ضمن من يعاني من ضغوطات الدولة الإسلامية وبخاصة بالشكل الذي تقترحه كتب وبرامج الإسلاميين في مصر وسوريا والجزائر ودول الخليج. . وغيرها.

والأسوأ والأخطر من هذا كله، كما هو ملاحظ في الأنظمة العقائدية، ومنها الدينية و«الإسلامية»، كما رأينا في كل تجاربها، أنها تنجرف في بدايتها عادة نحو التشدد والتزمت لإثبات ذاتها وتصفية أعدائها وتحقيق مثالياتها، ولكنها سرعان ما تكتشف الفرق الشاسع بين النظرية والتطبيق، وتتلمس مشاكل الواقع وصعوبات التنمية، فتتراجع و«تعتدل» و«تنفتح» على الناس والعالم، ولكن بعد أن تكون قد أنزلت دماراً هائلاً بالتركيبة الاجتماعية، والحياة الاقتصادية، وعلاقاتها الدولية، وأذاقت شعبها وجيرانها صنوف المشاكل التي لا حصر لها.

والأعجب أن الإسلاميين يطالبون بـ «حرية العقيدة والدين» في أوروبا وأمريكا، ويعارضون تسلط الدين وبخاصة دين الأغلبية المسيحية على سياسة الدولة، ربما لكي لا يُضيِّق أحدٌ الخناق على نشاطاتهم السياسية والمالية في لندن وباريس ونيويورك وكاليفورنيا، بينما يشحّون أحياناً حتى بالتسامح الديني على مجتمعاتهم العربية والإسلامية، وهذا ما نلاحظه للأسف على تصرف ونشاط العديد من «الجماعات السلفية» التي تكفِّر المذاهب والجماعات التي لا تتبنى مذهبها الفقهي، وتطالب بمحاصرتها وعزلها والتسلط عليها.

المسلمون في الغرب

نشرت العديد من الصحف البريطانية أنه بحلول عام 2002م، سيكون عدد المسلمين في بريطانيا أكبر من عدد البريطانيين الملتزمين الدين المسيحي، التابعين لكنيسة إنجلترا الأنجليكانية. كما تزايد عدد المساجد إلى 1640 مسجداً. [الوطن، 15/ 8/ 1997].

ويقول د. بهيج بلاجوش رئيس المجلس الإسلامي العالمي في بريطانيا إن عدد المسلمين في بريطانيا قد وصل الآن قرابة خمسة ملايين، وأصبح الإسلام الدين الثاني في بريطانيا بعد المسيحية، وأصبح المسلمون جزءاً من نسيج المجتمع البريطاني.

ويضيف د. بلاجوش أن هدف الاتجاه العام في أوروبا وبريطانيا خاصة هو توطين المسلم، بمعنى جعله جزءاً من نسيج المجتمع الذي يعيش فيه، فيسهم في الإنتاج والتقدم، فضلاً عن التمازج الثقافي حتى تأتي الأجيال التالية ليكونوا مسلمين أوروبيين. غير أن د. بلاجوش أشار إلى وجود «بعض العناصر الإسلامية المتطرفة في الغرب، الذين يرون أنه لابد من إدخال الغربيين في الإسلام سواء بالترغيب أو الترهيب تحت شعار الجهاد المقدس». [الوطن، 22/ 8/ 1997].

ويشير د. صلاح الدين شلبي، رئيس اتحاد المراكز الثقافية الإسلامية بالنمسا إلى المشكلة نفسها فيقول: «التعصب الديني المقيت لدى فئة من المسلمين مما جعلهم «فيروساً» في صفوف المسلمين والمجتمعات الغربية على حد سواء.. لأنهم سرعان ما يكفرون من يختلف معهم من المسلمين ويعلنون صراحة أنهم ما جاؤوا إلى الغرب إلا لإدخاله في الإسلام والقضاء على أية ديانة أخرى». [الوطن، 29/ 8/ 1997].

وسؤالنا للإسلاميين: ماذا كان سيفعل ويقول الإسلاميون لو تحرك المسيحيون بهذا الشكل في الدول العربية، كما لو نشط مثلاً بعض المسيحيين الفلبينيين أو الهنود من الموظفين والمهندسين والعمال، في مجال التبشير الديني، واستعرضوا صلبانهم بنفس الحرية التي يستعرض بها المسلمون الباكستانيون والأتراك والعرب جلابيبهم ومسابيحهم ومساويكهم وأشرطتهم وكتبهم و«ذبحهم الحلال»، في بريطانيا وأوروبا وأمريكا؟

والخلاصة أن اعتماد الدين أساساً للمواطنة، سيقلب الموازين السياسية، ويشيع الاضطراب في الدولة الحديثة، ويخلق للمسلمين مشاكل جمة في دولهم وفي الدول الأوروبية والآسيوية التي يقيمون فيها كأقليات صغيرة أو كبيرة، ناهيك باستحالة فتح أية دولة إسلامية حدودها وثرواتها وجنسيتها لكل مسلمي العالم، كما تتطلب الصورة «الشرعية» من تنفيذ شعار «جنسية المسلم عقيدته»، الذي رفعه سيد قطب [المعالم، ص 149] أو ما يذكر الشيخ حسن البنا من أن الإخوان ينادون «بأن وطنهم هو كل شبر أرض فيه مسلم يقول لا إله إلا الله محمد رسول الله» [البنا، الرسائل، ص 176].

وتثير كتب ومقالات كثيرة للإسلاميين أسئلة عديدة حول «القضايا الشرعية» للمسلمين في أوروبا، ومنها كمثال كتاب «من فقه الأقليات المسلمة»، لخالد محمد عبدالقادر [وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في قطر، 1998].

من هذه القضايا: انقسام العالم إلى مسلمين وكفار، ودار إسلام ودار كفر، حيث يعتبر المؤلف كل شخص غير مسلم كافراً، ويدعو إلى أخذ الحيطة حتى في «دار العهد»،

وهي الدول الأوروبية المسالمة لنا، لـ «أن الحقد لا ينمحي». [ص 63]، كما يسمي الكنائس «معابد أهل الشرك» [ص 101]. ويقول الكاتب إنه «لا بأس أن نبدأهم السلام»، أي «أهل الكتاب والمشركين»، وأن نرد السلام ولكن دون كلمتي «ورحمة الله» [ص 150]. ويقول: «ذهب جماعة من الأئمة إلى كراهية مصافحة الكفار». أما معانقتهم، فيحذر منها الكاتب ويعتبرها مكروهة «لأنها تعبير عن الرضا التام، والمحبة الفيّاضة، وهذا الشعور لا ينبغي أن يُعامل به الكافر». [ص 152]. ويناقش المؤلف «حكم تهنئتهم» و«حكم شهود أعيادهم»، حيث يحذر منها، ولكن «إذا خاف المسلم أن يترتب على عدم تهنئتهم ضرر عليه . . رُخِّص له في مجاملتهم في الظاهر مع الإنكار القلبي». [ص 154].

ويجيز المؤلف زيارة أسر الكفار الأوروبيين وعيادة مرضاهم وكذلك تعزيتهم دون استخدام عبارات التعزية التي تستخدم بين المسلمين، فتقول لهم مثلاً «لا يصيبك إلاّ خير» و«أعطاك الله على مصيبتك أفضل ما أعطى أحداً من أهل دينك»، والصحيح عندي، يقول المؤلف بكل إنسانية رفيعة، «أن للمسلم أن يختار من الأدعية ما يراه مناسباً مما ليس فيه دعاء للميت ولا قوة للحي»!! [ص 156].

إلا أن أخطر ما في الكتاب في مجال علاقات المهاجرين المسلمين بالأوروبيات، الإشارة إلى قضية «الزواج بنيَّة الطلاق»، الذي أجازه بعض الفقهاء ولم يعتبروه زواج متعة، كأن يتزوج أحدهم امرأة أوروبية مؤقتاً وهو ينوي طلاقها بعد شهر أو أكثر، ولكن دون أن يتفق معها أو يعلن ذلك أو يصارحها بذلك، كما في زواج المتعة مثلاً. ويعتقد مؤلف كتاب «فقه الأقليات» «أن عملاً كهذا يضر بسمعة الإسلام في مجتمعات مخالفيه» ولكن «إذا خشي المرء على نفسه الضياع، فلينو الدوام . . فإن طرأ بعد ذلك طارئ شرعي فليلجأ إلى التسريح بإحسان». [ص 144 ـ 145].

ما الحل؟

ونقول في نهاية هذه النقطة، المتعلقة بالمأخذ الأول على أطروحات الإسلاميين، أي بناء المواطنة والحقوق السياسية على أساس الدين، إن بناءها على أسس وطنية عامة لا يعني على الإطلاق إلغاء الدين الإسلامي من الحياة العامة، ومن القوانين والتشريعات، ومن الحماية والرعاية والصون. فالإسلام كما يقر الجميع ويعرف، عنصر أساسي في تكوين القوانين والقيم والعادات في سائر المجتمعات العربية والإسلامية، ولم تظهر في أي من هذه المجتمعات حتى الآن ثقافة أو نماذج معيشية مجردة تماماً من القيم والمفاهيم الإسلامية. كما انتهت محاولات أتاتورك في تركيا والسوفييت في الجمهوريات

الإسلامية في فرض القيم الغربية على هذه المجتمعات بالفشل، وبانتعاش التيار الإسلامي. فمن الواضح إذن أن حل إشكال الهوية العربية لا يتم من خلال عزل الإسلام أو الدين عموماً، عن الحياة العامة، كما يُفهم من العلمانية الأوروبية مثلاً.

كما أن الإشكال لا يُحل كذلك ببناء الدولة، وتوزيع المسؤوليات والحقوق والامتيازات السياسية، على أساس ديني، لما سيحدث ذلك من مشاكل واستبداد ديني وسياسي، ولصعوبة تقبل عصرنا لنظام قائم على هذا الأساس. ولا بد من إقامة المواطنة على عناصر الأرض والشعب والوطن والخبرة التاريخية لهذه الجماعة، أي الدولة القومية ذات السيادة The Nation State.

أما دور التراث والدين الإسلامي في هذه الدولة فيتحقق من خلال تبني الديمقراطية الدستورية، والسماح لكل التيارات السياسية والعقائدية بالمشاركة والمراقبة، والتقدم بمشاريع قوانين، وضمنها بالطبع قوانين مستقاة من الشريعة الإسلامية، تُناقش في البرلمان، ويبت فيها، على ألا تتضمن هذه القوانين ما يتعارض مع بنود الدستور، والحريات الأساسية، والقيم الديمقراطية، وحقوق الإنسان كما نصت عليها المواثيق الدولية. وبهذا تتاح فرصة المشاركة الوطنية للجميع، وينتفي الاستبداد السياسي والديني، ويتحقق اندماج المجتمعات العربية والإسلامية في المجتمع الدولي المعاصر.

تذكرة مفتوحة.. للصعود

ثانياً: يقف الإسلاميون عموماً موقف المتشكك والمتخوف من الحريات العامة السياسية والاجتماعية. ولا عجب، فالكثير من هذه القيم والمبادئ، وإن كان لبعضها مثيل في تراثنا، جاء مع الفكر الأوروبي الذي نشط الإسلاميون أساساً لمحاربته، كما أن الأحزاب والجماعات الإسلامية نفسها لا تطبق الأصول الديمقراطية داخل صفوفها، أو تدافع عنها في أدبياتها الفكرية.

ولقد تأثرت الحركات الإسلامية خلال العقود الأخيرة، وبخاصة حركة الإخوان المسلمين، بتطور المناخ الديمقراطي الدولي فظهرت فيها أقلام وتوجهات أقل حماساً للنهج الشمولي التعبوي وأكثر مهارة في المزج بين المفاهيم الإسلامية وأفكار الديمقراطية الدستورية. . ولكنها لا تزال توجهات متناقضة مضطربة.

يقول د. القرضاوي في بعض كتبه عام 1977 منتقداً السياسة الإعلامية المصرية في زمن عبدالناصر: «لقد آن لنا أن نرحب بحرية الكلمة ولو كانت معارضة لاتجاهنا أو سياستنا، فنحن لن نستفيد شيئاً ـ بل نتضرر كثيراً ـ إذا أخرسنا الألسنة، وكسرنا الأقلام. .

وأرخينا العنان لألسنة المداحين، وأقلام المنافقين . . وكذلك إذا تركنا لوناً فكرياً واحداً يعرض نفسه دون مزاحم أو منافس، محتكراً سوق الصحافة والإعلام، والتأليف والترجمة والنشر . . فنفرض على المجتمع بضاعة كبضاعة الفكر الماركسي اللينيني الدخيل». ولكن د. القرضاوي يناقض نفسه فيرى أن المنطق الصحيح والسياسة الإعلامية السليمة في «أن ينفرد الفكر الإسلامي بالسوق في أرض الإسلام . . فإذا لم يكن الانفراد للفكر الإسلامي، فلتكن له ـ على الأقل ـ الأولوية». [القرضاوي، الحلول، ص 333 ـ 334].

فالقرضاوي إذن، رغم أنه بطل الوسطية والاعتدال وحرية التعبير، يريد «شيئاً من الديمقراطية» في المجتمع ولا يريد مجتمعاً ديمقراطياً بمعنى الكلمة، كالذي نراه في أوروبا والولايات المتحدة واليابان، حيث للشعوب حق التشريع لحل مشاكلها، وحيث تتساوى المرأة والرجل وأهل الأديان المختلفة، ويُفصل الدين عن السلطة السياسية. بل الكثير من الإسلاميين، ولا داعي للاقتباسات، يريد الديمقراطية في الواقع وسيلة للوصول إلى السلطة، أي، على الأرجح، تذكرة للصعود . . مفتوحة!

ولو تأملنا الدول العربية والإسلامية المعاصرة، المتهمة من قبل الإسلاميين الأصوليين بأنها «منحرفة» و«جاهلية»، وبأن قوانينها «وضعية» بل وكذلك تشريعات دول أوروبا والولايات المتحدة، لرأينا في قوانينها وحرياتها وجمعياتها وصحافتها وأحزابها مجالاً للإسلاميين يتفاوت في الضيق والاتساع من بلد إلى بلد. ولكن أين مكان الليبراليين، ولا أقول العلمانيين، في «الدولة الإسلامية» التي يرسم معالمها الإخوان والتحرير والسلف وحزب الله؟

هناك مثلاً مئات وربما آلاف الجمعيات الإسلامية والكتب والصحف والبنوك والمؤسسات الخيرية والبرلمانيين الإسلاميين . . فكم سيكون من الليبراليين منهم ومن هذه المؤسسات في دولة الإخوان وحزب التحرير والجهاد؟

هناك كما قلنا في مرات سابقة مئات الصحفيين والأقلام الإسلامية في الصحافة «العلمانية» العربية اليوم، فكم مجلة إسلامية تسمح لكاتب ليبرالي أن يخط فيها سطراً؟

ألا تستحق ظاهرة كهذه أن يفكر فيها الليبراليون ملياً، وأن يدينها «الإسلاميون المعتدلون» باستمرار؟

والمتابع «لصراع» الإسلاميين مع فكرة الحرية السياسية، وبخاصة بعد أن «عمت بها البلوى»، وصار لامهرب لهم من أخذها بالاعتبار تحت ضغط الحياة والمفاهيم العصرية،

يلاحظ أنهم صاروا يقرون بها ولكن مع «ضوابط شرعية»، لا ندري من، ومع من، وكيف سيجمع القوم عليها، وكيف ستتسق مع الأوضاع العصرية والمواثيق الدولية.

فالإسلاميون الجزائريون مثلاً، ومنهم محفوظ نحناح ممثل خط الإخوان المسلمين، أصدروا عام 1989 بياناً أعلنوا فيه موافقتهم على الدستور الجديد الذي كان سيؤطر الحريات، «شريطة» إضافة النقاط التالية:

1 ـ الإسلام هو المصدر الأساسي والوحيد للتشريع.

2 ـ ضرورة ارتباط الحريات الأساسية بقيم الأمة الجزائرية. (باختصار، لا حرية لغير الإسلاميين!)

3 ـ استلهام قانون الأسرة من الشريعة الإسلامية ومقاصدها. [مركز، الدين، ص 503].

وفي أعقاب مؤتمر للحريات في الشريعة الإسلامية عقد في الكويت مؤخراً، أشار د. صلاح الدين أرقة دان، وهو كاتب إسلامي يشرف على مجلة «الوعي الإسلامي»، الصادرة عن وزارة الأوقاف الكويتية، إلى قرارات المؤتمر، مبدياً مخاوف من حماس المجتمعين للبحث عن «ضوابط» للحريات، وشدد على أنه «لا بد من وضوح الرؤية العامة في مسألة الضوابط والقيود حتى لا يتسع الأمر أو يضيق، فيخرج إلى دوائر القيود والتضييق، ومن ثم تفريغ الحرية من مضامينها». [الرأي العام 1/ 5/ 1997].

«القرضاوي».. «مشهور».. ولينين

وقد يبدو د. القرضاوي أكثر حماساً للديمقراطية الليبرالية. غير أن «النظام الإسلامي» الذي يطالب به د. القرضاوي أكثر جذرية وتشدداً مما توحي عبارات التطمين والتهدئة التي يبثها عادة في كتبه ومقالاته لكسب ثقة المحافظين. يقول: «إن ما تريده الصحوة الإسلامية أكبر من مجرد تعديل مواد القوانين الوضعية بمواد إسلامية، فالقانون وحده لا يبني المجتمعات، ولا يحيي موات الأمم. . ولهذا ينكر الإسلاميون الواعون حصر الدعوة إلى الإسلام في الجانب القانوني. وحصر الجانب القانوني في تنفيذ الحدود والعقوبات. . إننا نريدها حياة إسلامية متكاملة». [حيدر، هموم، ص 110].

أي أن المطلوب دولة عقائدية لا مجال فيها لغير الإسلاميين. وهذا ما يعلنه د. القرضاوي بصراحة في ندوة عمّان، عندما أكد بأن الدولة العقائدية لا بد أن تُبنى، بيد العقائديين من الإسلاميين الملتزمين: «إن الشريعة لا يمكن أن تطبق تطبيقاً حقيقياً إلا إذا قام

على تطبيقها أناس يؤمنون بقدسيتها، ويتعبدون الله بتنفيذها». [وهذا، كما لا يخفى، نفس ما يطالب به سيد قطب في كتاب المعالم!].

ويضيف د. القرضاوي «إن عيب كثير من التجارب المعاصرة لتطبيق الشريعة الإسلامية، التي كانت موضع المؤاخذة والتنديد من الناقدين والمراقبين: أنها نفذت بأيدي غير أهلها، أعني غير دعاتها ورعاتها. أي على أيدي أناس كانوا من قبل في صف المناوئين لها، أو على الأقل، من الغافلين عنها، غير المتحمسين لها».

ثم يستطرد قائلاً بحماس: «إن الرسالات الكبيرة تحتاج إلى حراس أقوياء من رجالها وأنصارها يكونون هم المسؤولين الأوائل عن وضع قيمها وتعاليمها النظرية موضع التنفيذ. وبغير هذا يكون التطبيق أمراً صورياً لا يغير الحياة من جذورها ولا ينفذ بالإصلاح إلى أعماقها».

وما يقوله القرضاوي في هذه الفقرات في الواقع مطابق تماماً للطليعة الحزبية العقائدية في كل الأنظمة الشمولية، التي تفرض وصايتها «لفترة من الوقت» كما يقال عادة، للتمكين للنظام الجديد في الأرض، كما قد يقول معظم الإسلاميين، بمن فيهم المعتدلون. [حيدر، هموم، ص 110 ـ 111].

ويؤكد مصطفى مشهور، مرشد الإخوان المصريين الحالي، بدوره هذا الاحتكار والتسلط الحزبي للإسلاميين على نموذج النظام الإسلامي المقترح، فيقول عام 1992 ما سبق أن قاله د. القرضاوي عام 1977 وقبل ذلك.

يقول الأستاذ مشهور، في تصريح مثير للقلق والدهشة:

«الأمر يحتاج إلى تفرقة بين مرحلة الدعوة حيث إن هناك أوضاعاً مفروضة ولا خيار للمسلمين فيها، وبين نموذج الدولة التي يتصورها الإسلاميون، وأنا لا أرى محلاً في الواقع الإسلامي لفتح الأبواب أمام المخالفين للإسلام للدعوة لمبادئهم سواء كان هؤلاء من العلمانيين أو الشيوعيين، وهذا الموقف من قبيل الوقاية التي ينبغي التماسها لتأمين المجتمع والدفاع عن قيمه الإسلامية». [الوطن، الأهرام، 25/ 8/ 1992].

ولحسن الحظ، يوفر علينا د. القرضاوي مشقة البحث عن اقتباسات ونماذج «ثورية علمانية» لمقارنتها برأي الإسلاميين هذا في مجال استبعاد المنافسين والأعداء، واحتكار السلطة.

ففي كتابه المعروف «الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا»، يقتبس القرضاوي عن لينين ما يلي:

«نحن لا نستطيع أن نأخذ بآراء المخبولين والأغبياء الذين يطالبون بالحرية. فنحن في ظل دكتاتورية البروليتاريا، لا نستطيع أن نمنح المواطنين حريتهم السياسية، خشية أن يستخدم أعداء الشيوعية هذه الحرية في القضاء علينا». [ص 259].

وقال «خليفته ستالين»، كما يقتبس د. القرضاوي:

«إن منح البرجوازيين الحريات العامة، لا يعدو أن يكون سماحاً لهؤلاء البرجوازيين بالكيد لنا، والتآمر علينا، وتقويض نظامنا. ولهذا فإننا لا نمنح الحرية إلا للطبقة التي نحكم باسمها [البروليتاريا أو الطبقة العاملة]». [ص 260].

ويقتبس د. القرضاوي عن ميشيل عفلق مؤسس حزب البعث العربي: «البعث هو قَدَرُ الأمة العربية. . إن عقيدة «البعث» لا يمكن الوصول إليها بالعقل، ولكن بالإيمان وحده. . إن القَدَر الذي حمّلنا رسالة البعث أعطانا الحق في أن نأمر بقوة ونتصرف بقسوة. . إن البعث هو الطليعة، وعلى الجماهير أن تمشي وراءها. . الانقلابيون صورة سباقة لمجموع الأمة. إننا نعرف بأن هذه الفئة القليلة من الانقلابيين، الذين تضمهم حركة «البعث العربي» هم قلة في الظاهر، قلة في البدء، ولكن صفتهم القومية الصادقة، تجعلهم صورة مصغرة وسباقة لمجموع الأمة. نحن نمثل مجموع الأمة الذي لا يزال غافياً منكراً لحقيقته، ناسياً لهويته، غير مطلع على حاجاته. نحن سبقناه فنحن نمثله». [ص 261].

ولا ينسى د. القرضاوي أن يورد اقتباساً لخصم الإخوان اللدود الرئيس عبدالناصر نفسه:

«لقد مهدنا طريق الديمقراطية السليمة، من أجل أن تكون الحرية للشعب كل الشعب، ولا حرية لأعداء الشعب. . من أجل أن تكون الحرية الديمقراطية للشعب كله، لا للطبقة الرأسمالية، ولا للطبقة الإقطاعية. . ولا للرجعية». [ص 258].

ولا ينسى د. القرضاوي أن يعلق على كلام عبدالناصر بأن شعار (لا حرية لأعداء الشعب) «هو أول معول لهدم الحرية، لأن كل من يعارض الحكام الثوريين يُنعم عليه بلقب (عدو الشعب) دون تردد. وكل جماعة تقول للثوريين: لا، أو حتى: لِمَ؟ تُجرد من الوطنية والتقدمية».

وإذا أردنا «أسلمة» تعليق د. القرضاوي، ونقارنه بالشعار الذي سيرفعه الإسلاميون، كما يقترح د. القرضاوي نفسه، فقد نقول: بأن شعار «لا حرية لأعداء الإسلام»، هو أول معول لهدم الحرية، لأن كل من يعارض الحكام «الإسلاميين»، ينعم عليه بلقب (عدو الشريعة) دون تردد. وكل جماعة تقول للإسلاميين: لا، أو حتى لِمَ؟ تُجرد من الوطنية والدين.

مصير الديمقراطية

ولنستمر في استعراضنا لآراء الإسلاميين في الديمقراطية والأحزاب ليلمس القارئ بنفسه عمق الاختلاف والتعارض فيها، والتوجهات التسلطية الكامنة في بعض ثناياها.

فمن الإسلاميين المعتدلين مثلاً من يرى «أن نظام تعدد الأحزاب لا سبيل إليه في المجتمع الإسلامي، ولا تتسع له قواعده المذهبية الإسلامية لما يخرقه من الأصول والقواعد الشرعية، ولما يفضي إليه من المآلات الوخيمة والعواقب المنكرة، وأنه يجب أن تُسد الذرائع بكل سبيل. [كما] أن الأحزاب لم تُذكر في النصوص الشرعية إلا مقترنة بالذم والوعيد. واقتصرت الإشارة بها إلى أعداء الدين، وفي المقابل لم يشر إلى جماعة المسلمين بتعبير الأحزاب قط، وإنما أشير إليهم بصيغة المفرد على أنهم حزب الله، وذلك في موضعين اثنين من القرآن الكريم، فدل ذلك على أن المذهبية الإسلامية لا تتسع إلا لحزب واحد فقط هو حزب الله، أما الأحزاب فهي تعبير يتسع لجميع الفرق والنحل الخارجة عن جماعة المسلمين». [علي، التيارات، ص 165، نقلاً عن: صلاح الصاوي، التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، القاهرة: دار الإعلام الدولي، 1993، ص 43].

ومن الإسلاميين المعتدلين د. وهبة الزحيلي. وهو يعلن في ندوة البحرين عام 1985 «أن الديمقراطية نظام غربي.. ولا يصح أن يقال إن الإسلام نظام دكتاتوري أو ديمقراطي أو نيابي أو برلماني، فالإسلام له نظامه الخاص.. كل ما في الأمر أن بعض مزايا الديمقراطية من الاعتماد على الشورى ـ أحياناً، قالوا إنها تتفق مع بعض مبادئ الإسلام. ولكن هذا لا يعني أن الإسلام نظام ديمقراطي بالمعنى الذي يراد، لأن الإسلام أولاً نظام مقيد بدستور قرآني ونبوي، عرّفنا إياه تطبيق الخلفاء الراشدين وسار عليه المسلمون».

ويضيف د. الزحيلي في نهاية تعليقه على بحث مقدم لتلك الندوة من قبل أحد «الإخوان» البارزين وهو محمد فريد عبدالخالق، فيؤكد «أن النظام الديمقراطي الذي يعتمد على تمثيل كل فئات الشعب ـ في الحقيقة ـ لا يتفق مع الإسلام لأن منهج الإسلام ينيط قضية الاجتهاد بما سمي بأهل الحل والعقد». [ندوة البحرين، 520 ـ 521].

وعلى الرغم من اعتبار الأستاذ محمد فريد عبدالخالق من أبرز الإخوان المسلمين المصريين المعتدلين، ومن المنتمين إلى «الجناح المدني» مقارنة مثلاً بمصطفى مشهور وأحمد الملط وغيرهما من أعضاء الجهاز السري للحركة، إلا أن موقف عبدالخالق من الديمقراطية في ندوة البحرين كان سلبياً.

لم يشر عبدالخالق إلى الديمقراطية بل إلى موقف الإسلام من «النظام النيابي». وقال إنه

ليس في قواعد هذا النظام ما يتنافى مع الإسلام «لأنه يمكن تطبيقه دون هذه الحزبية ودون إخلال بقواعده الأصلية . . وهو بهذا الاعتبار ليس بعيداً عن النظام الإسلامي ولا غريباً عنه» .

ومضى عبدالخالق مفرقاً بين الديمقراطية الحزبية والنظام النيابي ، فأشار ، موقعاً نفسه في خطأ بالغ ، إلى «أن أمريكا ليس فيها إلا حزبان . . أما عدا هذا ، فلا حزبية ولا أحزاب» . وهذا كلام غير صحيح حيث تواجد في الولايات المتحدة على مدى سنوات طويلة حزب شيوعي مثلاً . كما لا ينبغي لأي باحث أن يخلط بين الحريات الحزبية والصراعات الانتخابية التي لا تستطيع كل الأحزاب خوضها ، وكذلك الحرية الواسعة في مجال النشر وتأسيس الجمعيات والحركات .

وأشار عبدالخالق في بيان مثالب الديمقراطية إلى أن «البلاد التي تطورت في الحزبية وأسرفت في تكوين الأحزاب ذاقت وبال أمرها في الحرب وفي السلم على السواء» . وهكذا ، فحيث إن وحدة الأمة أساس النظام الاجتماعي الإسلامي ، فإن «تنظيم الدولة الإسلامية المعاصرة ، في نظر الإخوان المسلمين ، يتطلب أن نضع في المقام الأول وحدة الأمة فنختار من الصيغ ما يحفظ هذه الوحدة ، وأن نستبعد منها كل ما يعرضها للتمزق» . [المرجع نفسه ، 481 ـ 483] .

ويقول الباحث د . حيدر إبراهيم علي ، إن الإخوان المسلمين في أربعينيات هذا القرن انتقدوا الأوضاع المصرية بما في ذلك الأحزاب والقوانين والدستور ، «ولكن بعد الاحتكاك بالواقع السياسي صار الإخوان أكثر مرونة . فقد اعتبر البنا أن النظام الدستوري هو الأقرب إلى الإسلام مع وجود تحفظات قليلة حول النصوص التي تصاغ في قالبها المبادئ الدستورية والطريقة التي تفسر بها عملياً هذه النصوص» . [علي ، التيارات ، 196] .

ويضيف د . حيدر إبراهيم أنه «يظهر بوضوح أن ظروف الحياة الحزبية التي عاشتها مصر جعلت البنا يرفض تعدد الأحزاب أو ما يسميه أحياناً الحزبية المسرفة . ففي مقارنة بين الحكم النيابي في إنجلترا وفرنسا وأمريكا ، يحبذ وجود حزبين فقط لأن ذلك يقلل من احتمالات الانقسام والفرقة لو تعددت الأحزاب» . [المصدر نفسه ، ص 198] .

ويظل السؤال المحوري ، الذي يواجه الإخوان المسلمين والحركات الإسلامية السياسية جميعها ، يقول د . حيدر إبراهيم : هل يمكن تطبيق الشريعة من خلال نظام ديمقراطي أو في نظام ديمقراطي من دون التوغل في حقوق مدنية وانتهاك حريات شخصية؟ أو هل يسمح النظام الذي يطبق الشريعة الإسلامية بالتعددية السياسية والثقافية من دون أن يهدد ذلك وحدة الأمة الإسلامية وشريعتها؟» . [المصدر نفسه ، ص 201] .

وكثيراً ما يؤكد الإخوان المسلمون، قناعتهم الجديدة «الراسخة» بالديمقراطية بعد كل تجاربهم الأليمة مع الملكية والناصرية، حيث وقفوا دائماً ضد حرية الأحزاب، بل وافقوا في العهد الناصري على حل كل الأحزاب ما عدا حزبهم، كما بينا في الفصل الأول، ولكنها تبقى قناعة مهزوزة وتصريحات متضاربة.

أ- فقد سُئل التلمساني في «الأنباء» الكويتية حول الحريات وتقييم المعارضة الموجودة آنذاك في مصر، ومفهوم الإخوان المسلمين للمعارضة، فأجاب: «الحياة الديمقراطية لا تقوم إلا بوجود آراء متعددة.. والأحزاب موجودة في مصر ولها صحفها التي تعبر عن رأيها. ولا شك أن كل محب للحرية يبارك هذا المظهر الطيب». وأضاف: «إننا نقف من الأحزاب كلها موقف احترام الحر لرأي الآخرين. وإذا كنت حريصاً على أن يأخذ الناس برأيي، فلماذا أحرم على الناس ما أبيحه لنفسي؟ وهل من الحرية أن أحول بين الناس وبين الاعتداد بآرائهم بعد أن يمنحهم أقوى الأقوياء وأحكم الحاكمين هذا الحق في وضوح لا لبس فيه فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر؟ إن الأحزاب ليست هي الحرية ولكنها مظهر من مظاهر الحرية.. وعلى الجميع أن يحافظوا على هذا المظهر». [22/ 5/ 1983].

ب- وفي مقابلة بجريدة «الأحرار» سُئل التلمساني عن الدعوة إلى إقامة حكومة إسلامية، فأجاب: «أبداً.. هذا تعبير به شيء من الغرابة.. الآن توجد حكومة.. ونحن نعتبرها حكومة إسلامية.. ولا نقول إنها حكومة كافرة».

وأضاف التلمساني مجيباً عن سؤال آخر: «إن الإسلام لا يعترف بكلمة أحزاب.. ولو أنك قرأت القرآن من أوله.. لآخره فلن تجد كلمة أحزاب (جمع) وفيها خير أبداً.. كلها موصوفة بالشر.. وبالتالي نحن لا نقر فكرة الأحزاب.. الحرية يمكن أن تُترك للناس كما وضعها الله لهم».

وسُئل: إذا كان الإسلام لا يقر وجود الأحزاب، فلماذا يتعاون الإخوان مع بعض الأحزاب؟

فأجاب: «هنا توجد نقطتان.. الأولى أننا لا نقر بوجود أحزاب. والثانية أننا لا نعترض على وجودها. وهناك فرق بين الاثنين». [7/ 11/ 1983].

جـ- مجلة «المجلة» التي تصدر في لندن، تسأل مرشد الإخوان عمر التلمساني: هل تتوقع أن يحرز الإخوان نصراً سياسياً في المعركة الانتخابية؟ فيجيب: «لا نحرص على ما تسمونه بنصر سياسي إنما الذي يهمنا أن يتحقق نصر الله بتطبيق شرعه فينا، فإذا دخلنا المجلس فلا نعتبره نصراً بمعايير الناس ولكننا نعتبره منبراً له قدرة في تبليغ دعوة

الله . وإذا لم ندخل فلن نعتبر ذلك هزيمة لأن دخولنا المجلس ليس هدفاً ولكنه وسيلة وإذا لم تنجح وسيلة تركناها وبحثنا عن وسيلة أخرى» . [28/ 4/ 1984] .

د ـ مقابلة في جريدة «القبس» الكويتية مع مرشد الإخوان عمر التلمساني : «إنني أؤيد وجود التيارات الإسلامية . . وأؤيد وجود حزب شيوعي وأؤيد وجود حزب ناصري . . كل إنسان يريد أن يعبر عن رأيه صراحة وفي النور فأنا من مؤيديه ، لأنه في اليوم الذي أمنع فيه أي حزب من الظهور فإنني أحكم بالإعدام على نفسي وليس عليه هو . . كل إنسان حر والقرآن الكريم أكد لنا ذلك بمنتهى الصراحة ﴿من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾ والحساب في النهاية» . [16/ 11/ 1985] .

هـ ـ أجرت مجلة «الشراع» اللبنانية مقابلة مع مرشد الإخوان الجديد محمد حامد أبوالنصر : «هل توافقون على التعددية الحزبية»؟

وكان جوابه : «نحن نوافق على وجود الحزبية في مصر ، لأن كثرة الآراء أو الأفكار تفيد البلد ويمكن الأخذ بالصالح منها مما يرجع على البلاد بالخير» . [30/ 6/ 1986] (انتبه لغموض الإجابة ، فهو يوافق على وجود الحزبية دون أن يعني ذلك الموافقة على وجود كل الأحزاب) .

و ـ مرشد الإخوان المسلمين ، محمد حامد أبوالنصر يقول في مقابلة مع «الأنباء» : «الإخوان يرحبون بوجود حزب شيوعي» . [13/ 3/ 1987] .

لاحظ أيضاً أن أبوالنصر لم يقل «في مصر»!

ولا تزال تصدر بين الحين والآخر عن حركة الإخوان ومفكري التيار الديني عموماً تصريحات وتحليلات حول الديمقراطية والتعددية ولكنها لا تزال بعيدة عن أي فهم مستقر عصري وواضح .

ومن كبار الإخوان المسلمين الكويتيين الذين تطرقوا إلى «الرؤية الإسلامية» للحريات في ظل النظام الإسلامي المنشود ، السيد عبدالله العلي المطوع ، الذي سُئِلَ : «هل يسمح الإسلام فعلاً للأحزاب العلمانية والقومية بممارسة نشاطها على الساحة»؟ فأجاب : «أما أن يكون في الدولة الإسلامية من يسمون أنفسهم بـ «المسلمين» ثم يقومون بأمور مخالفة للإسلام ومناوئة للدين والعقيدة فلن يقبل منهم ذلك أبداً» . [الأنباء ، 11/ 1/ 1998] .

ونقل هنا طرفة يرويها د . عبدالله أبوعزة ، أحد الإخوان الفلسطينيين البارزين ، ممن

تولوا الإشراف خلال الستينيات على «المكتب التنفيذي» لعموم حركات الإخوان، وكان مقر المكتب في بيروت. يقول ص 221 ما يلي:

«على هامش الحديث عن قضية الشورى أذكر أن الأخ الدكتور محمد طلبة زايد أصبح رئيساً للإخوان المصريين وممثلاً لهم في المكتب الإقليمي بعد أن ترك سلفه اجتماعات المكتب الإقليمي إثر اصطدامه بالأخ عبدالله العقيل [أحد الإخوان السعوديين البارزين]. وقد أعلن الدكتور طلبة في نهاية أول اجتماع حضره أنه لا يؤمن بالمجالس ولا بالتصويت، ولكن الأمور ينبغي أن تترك للأمير ليبت فيها بسرعة وحزم وحسم. وعندما تطرق الحديث معه إلى الشورى قال إن نتيجتها لا تلزم الأمير وذهب إلى أنه هو أول من صاغ تعبير «معلمة» أو «ملزمة» بالنسبة للشورى. والخليفة إن توفي تقوم بانتخابه أية مجموعة من أهل الحل والعقد، وفي أية مدينة من مدن الدول الإسلامية ليس بالضرورة أن تكون العاصمة وإذا قصر أو انحرف فلا يجوز عزله. وعندما سُئِلَ: كيف تتحمل الأمة نتيجة تقصيره أو انحرافه أجاب: «ياخدوا على دماغهم، مش هم اللي اختاروه؟» بهذه العقلية يفكر أخ قديم متعلم صاحَبَ حسنَ البنا منذ الأربعينيات!» [أبوعزة، مع الحركة الإسلامية].

جدل الشورى

ومن زعماء الإخوان المسلمين السوريين «المؤيدين للتوجه الديمقراطي» كما قيل، الأستاذ عدنان سعد الدين، وهو من مواليد حلب في سوريا 1929.

ففي بحث له بعنوان «من أصول العمل السياسي للحركة الإسلامية المعاصرة» نشر عام 1989، يشيد أولاً بالشورى، ويورد قولاً لرابع الخلفاء الراشدين علي بن أبي طالب في فوائد الشورى فيقول: «في المشورة سبع خصال، استنباط الصواب واكتساب الرأي والتحصن من السقطة وحرز من الملامة ونجاة من الندامة وإلْفَة القلوب واتباع الأثر». وحول كون الشورى مُعْلِمة أم مُلزمة يستنتج سعد الدين أنه «إذا تتبعنا رأي الفقهاء والمفكرين والمجتهدين المحدثين والمعاصرين نجد أنهم قد انتهوا إلى إلزامية الشورى للمسؤول بعد صدورها عن المجالس المختصة والهيئات المعنية».

فالشهيد حسن البنا، يستطرد سعد الدين مضيفاً، «قال في أول حياته بالشورى المعلمة، وكان متحمساً لها، ويحمل إخوانه بالحوار على الأخذ بها، ولكنه في أيامه الأخيرة انتهى إلى الأخذ بالشورى الملزمة». ويقول سعد الدين إن البنا قد أقر عام 1948 قانوناً خاصاً صاغته لجنة في حركة الإخوان برئاسته شخصياً، أي البنا، و«ينص هذا

القانون على الأخذ والالتزام برأي الأكثرية ، وإذا ما تعادلت الأصوات فإن رئيس الجماعة أو الإدارة يكون مرجحاً» .

ولأبي الأعلى المودودي ، يذكر سعد الدين ، موقف يشبه موقف البنا . «إذ قال بالشورى المعلمة ونص في كتابه ـ نظام الحياة في الإسلام ـ أنه يجوز لرئيس الدولة أن يستأثر بحق الرفض والرد ، ثم انتهى به المطاف وبلغت به التجربة الطويلة عبر قيادته للتنظيم الذي أسسه وقاده ، أن يعدل عن هذا الرأي ، ويأخذ بمبدأ الشورى الملزمة ويثبت ذلك في كتابه ـ الحكومة الإسلامية ـ وينص على التسليم بما يجمع عليه أهل الشورى أو أكثريتهم ، وإلا فإن الشورى في هذه الحالة تفقد معناها وقيمتها كما يقول المودودي» .

ويستعرض عدنان سعد الدين مواقف بعض الشخصيات الإسلامية الحركية البارزة حول ضرورة التزام رأي الأغلبية فيؤكد أن هذا هو موقف د . معروف الدواليبي ، أستاذ الفقه في جامعة دمشق لفترة طويلة الذي «أكد رأيه في الشورى الملزمة ونوه بأن هذا الأمر قد بلغ ـ كما يرى ـ مستوى الإجماع» .

وممن قالوا بإلزامية الشورى الشيخ سعيد حوّى والدكتور عبدالكريم زيدان في كتابه «الفرد والدولة» . وقد أعلن الشيخ محمد الغزالي كذلك موقفه المؤيد للشورى الملزمة للحاكم وقال : «القول بأن الشورى لا تلزم أحداً كلام باطل ولا أدري من أين جاء ، لعل فكرة عدم إلزامية الشورى وفكرة المستبد العادل كلها كانت فلسفة لواقع معين لتبرير وتسويغ الاستبداد السياسي من فقهاء السلطة» .

ويقول سعد الدين إن القول بإلزامية الشورى كان كذلك مذهب د . مصطفى السباعي مؤسس حركة الإخوان في سوريا ، والشيخ محمود شلتوت شيخ الأزهر ود . يوسف القرضاوي وسيد قطب وعبدالقادر عودة وغيرهم .

وحول الجدل الدائر بين الإسلاميين بخصوص أهل الشورى (أي الفئة التي يحق لها ترشيح نفسها لدخول مجلس الشورى) ، يقول سعد الدين : «إن أرقى نمط في الشورى وأقواه هو الذي يشارك فيه أفراد الشعب بمجموعهم ، ليصدر عنهم قرارات قطعية تمثل إرادة السواد الأعظم ، ويشكل إجماع الأمة أو الأكثرية المطلقة من أبنائها ، ومثل هذا اللون من الشورى ملزم لجميع السلطات ولكل ذي ولاية في الدولة» . ويبين سعد الدين أن هذا هو رأي سيد قطب ود . حسن الترابي الذي طالب بـ «أن تفشو الشورى في الحياة كلها» .

بين الشورى والديمقراطية

وقد يكون سعد الدين من الإسلاميين القليلين ممن يثمنون الخبرة الأوروبية والتجربة الغربية في قضية التعددية والديمقراطية حيث يقول: «بعد صراع شديد وتضحيات هائلة حققت المجتمعات الغربية إنجازاً عظيماً في حياة الإنسان وتاريخه الحضاري عندما تحرر من سلطان الملوك المستبدين والأباطرة المتألهين ورجال الأكليروس ليضحي حراً طليقاً يفكر من غير خوف، ويعمل دون قيود، ويبني مجتمعه كما يريد، ويشارك في تسمية الحكومة وانتخاب ممثليه بصوت مسموع ورأي معلن، وهكذا ولد النظام الديمقراطي».

ويحث سعد الدين إخوته الإسلاميين على تفهم الديمقراطية وتقبلها لأنها الشورى نفسها، يقول:

«إن عدداً كبيراً من العاملين في حقل الدعوة الإسلامية يرفضون الديمقراطية بمختلف صور الرفض، فالبعض يتحفظ منها، والبعض يغمز من قناتها، والبعض يعلن رفضه لها، وآخرون دأبوا على مقتها والتهجم عليها. . ومهما كانت نية الرافضين للنظام الديمقراطي حسنة فإنهم قد أساؤوا من حيث يدرون أو لا يدرون إلى العمل الإسلامي».

ويستعرض حجج الإسلاميين ضد الديمقراطية فيقول:

«وحجة هؤلاء الإخوة أن الديمقراطية تختلف عن نظام الشورى الذي يغني عن الديمقراطية ويتقدم عليها من جوانب عديدة، كما أن الشورى ركن ركين من نظام شامل، بينما تمثل الديمقراطية أسلوب عمل سياسي قابل للتبديل والتحوير، ويشيرون إلى أن الديمقراطية كلمة أجنبية مترجمة دخلت في قاموسنا السياسي منذ أمد قريب. . ويقولون: إن النظام الديمقراطي يسمح للشعب بأن يحكم نفسه بالنظام الذي يريد ولو كان هذا النظام مخالفاً للعقيدة ضاراً بالأخلاق مؤذياً للصحة مخلاً بالآداب. وأما في الشورى فالمجتمع مقيد بالنصوص وقواعد الأخلاق والآداب الإسلامية».

ويناقش سعد الدين هذه المآخذ ويفند بعضها ويقول:

«إن تحفظ الأحزاب التي تدعو لاستئناف الحياة الإسلامية من الديمقراطية خطأ فادح، والتهجم الدائم عليها عمل خطر يستغله الحكام المستبدون والخصوم التقليديون. . . فليس ثمة مسوغ لأي تنظيم أو حزب يلتزم بمبادئ الإسلام أن يتخلى عن الديمقراطية أو يفتر في تأييدها، أو يقف موقف المتفرج من اغتيالها أو التآمر عليها».

ويناقش سعد الدين كذلك التعددية الحزبية، ومعارضة حسن البنا لها، فينقل رأي

الأستاذ أحمد سيف الإسلام، نجل مرشد الإخوان حسن البنا الذي يقول: «والدي لم ينكر وجود الأحزاب السياسية أبداً. بل أنكر واقع الأحزاب وانحراف بعضها وارتباطها بالإنجليز وإفسادها للنفوس. أنكر عليها أوضاعها الشاذة، ولم ينكر حق الشعب في تشكيل الأحزاب السياسية». وهناك، يقول سعد الدين «بعض العاملين في حقل الدعوة الإسلامية يعربون عن عدم ارتياحهم لوجود الأحزاب السياسية، وآخرون يجهرون بكراهيتها واعتبارها مصدر شر وبلاء على الأمة. ومنهم من يصرح بتحريمها».

ومن المفارقات العجيبة، يعلق سعد الدين، «أن هؤلاء أو معظمهم يعاني من مصادرة الحريات والأحكام العرفية وزج الدعاة في السجون، ومنع قيام الجماعات وعدم الترخيص لها بالعمل الإسلامي من خلال القنوات الدستورية. . إن حجة هؤلاء [الإسلاميين] أن المجتمع الإسلامي في أول نشأته كان خالياً من الأحزاب».

ويأتي سعد الدين أخيراً إلى موقف الجماعات المعاصرة فيقول: «لقد انتهت معظم الجماعات الإسلامية المعاصرة إلى الأخذ بمبدأ الشورى الملزمة وأدخلته في أنظمتها وطبقته في ممارساتها كالجماعة الإسلامية في شبه القارة الهندية، وتنظيم جماعة الإخوان المسلمين في البلاد العربية وغيرها من التنظيمات القائمة في السودان وأفريقيا وفي الدول الآسيوية كماليزيا وإندونيسيا وغيرهما. أما تنظيمنا [حزب الإخوان المسلمين في سوريا] فقد ارتضى عبر مؤسساته الشورية التي أقرت الأخذ بإلزامية الشورى وأثبتت ذلك في بيان الثورة الإسلامية منذ حوالي عشرة أعوام».

ولا شك أن في تقرير سعد الدين حول تبني الإخوان في كل مكان تقريباً للشورى عموماً والشورى الملزمة خصوصاً، دع عنك التزام المبادئ الديمقراطية الحديثة، الكثير من المبالغة. فالأحزاب الإسلامية في كل مكان تقريباً لا تزال جماعات عقائدية مغلقة أو سرية، وبعيدة في الغالب عن العلنية والشفافية في الممارسة، ومن أبرز هذه الأمثلة تنظيم الإخوان المسلمين في مصر أقدم وأعرق هذه الجماعات. [كان آخر من اشتكى من غياب الشورى في قيادة الحركة القيادي الإخواني السابق فريد عبدالخالق. مجلة الوسط، 2/ 2/ 1998، مقال: رفضتُ العودة إلى الإخوان لأن القيادة السرية أقوى من القيادة العلنية].

ويورد الأستاذ عدنان سعد الدين في نهاية دراسته التي عرضناها هنا البيان الذي أصدرته جماعته حول الموقف من الشورى الملزمة، فيلاحظ القارئ للأسف عدم ورود ما يدل على «الإلزام» بشكل قاطع، كما أن إشادة سعد الدين بالديمقراطية لم تنعكس إطلاقاً على ما جاء في البيان. [النفيسي، الحركة، ص 269 ـ 298].

ولعل في هذا ما يعزز وجهة النظر القائلة إن سعد الدين لا يختلف عن بقية

الإخوان، فقد صرّح لمجلة «اللوموند دبلوماتيك» أن نشاط الأحزاب السياسية في الدولة الإسلامية سيكون مسموحاً به، «بشرط أن لا تتعارض أيديولوجيتها مع الدين». [اغناتنكو، خلفاء، ص 54].

ثمة إذن إدراك متنامٍ في صفوف الإسلاميين لأهمية مبادئ الحرية والتعددية والديمقراطية. وفي كتابٍ مهم يرسم آفاق العمل الإسلامي الحركي في المستقبل، يقول د. القرضاوي: «لا أتصور أن يكون موقف الحركة الإسلامية إلا مع الحرية والديمقراطية السياسية. . ولكن بعض الإسلاميين ما زال يتحفظ على الديمقراطية، بل يتخوف من مجرد كلمة ديمقراطية». [القرضاوي، أولويات، ص 154].

ويفهم من كلام د. القرضاوي هذا ـ في ما أرى ـ أنه لا بد للحركة الإسلامية أن تستوعب الديمقراطية لكي تستوعبها الديمقراطية. وهذه معركة كافة التيارات السياسية في العالم العربي، ولكن المشكلة في صفوف الإسلاميين أعقد بسبب الاختلاف في فهم الآيات والأحاديث، والتنافس العقائدي والحزبي، والنفور من النموذج الغربي، وصعوبة التوفيق بين منطلقات الديمقراطية والنموذج المتداول للدولة الإسلامية المنشودة، والتراث الحزبي الموروث من العقود السابقة، وغير ذلك من عوامل.

ومما يلاحظ على الإسلاميين حتى اليوم في دول عدة استفادتهم الواسعة من الحريات والمؤسسات الديمقراطية، والجمعيات والنقابات واللجان، إلا أنهم لا يكتفون بالسيطرة عليها، بل يشيعون في تلك الدول الأفكار التسلطية، ويروجون للشعارات المعادية للتعددية والديمقراطية، رغم أن في تقليص التعددية والحريات الليبرالية ضرراً فادحاً بالإسلاميين أنفسهم على المدى البعيد.

كما يلاحظ كذلك أن الإسلاميين يستفيدون من كل الحريات والأوضاع الديمقراطية أينما وجدت، ولكنهم، مهما بلغت قوتهم واتسع نفوذهم وتطور وعيهم، لا نراهم يدعون إلى وضع الدساتير، وضمان الحريات، والاعتراف ببقية التيارات، وتشجيع الحوار السياسي، وبناء الديمقراطية الحقيقية. بل يكتفون برفع الشعارات الغامضة المضمون كشعار «الإسلام هو الحل» أو «القرآن هو الدستور» متناسين ما بين الأحزاب والجماعات الإسلامية نفسها من خلافات سياسية وفقهية في فهم الإسلام. وإذا نجحوا في إقامة نظام سياسي فإن غاية ما ينجحون فيه عادة، إنما هو إيجاد أنظمة «شعبوية» هي خليط من الأنظمة العقائدية الاستبدادية وأنظمة الاقتصاد الشعبي الموجه.

ولا يخفى أن هذا الموقف «الإسلامي» المتذبذب بين القبول بالديمقراطية والخوف من

عواقبها تسبَّبَ ولا يزال في مشاكل استراتيجية بالغة الخطورة في الجزائر ومصر وتركيا وباكستان وغيرها . فمن جانب يمثل الإسلاميون قوى شعبية ووطنية لا يمكن حرمانها من حقوقها السياسية وتطلعاتها المعيشية ، أو التشكيك في إخلاصها الوطني ، مهما كانت الأخطاء والملاحظات والانحرافات . ومن جانب آخر ، تسود المخاوف شرائح عريضة من شعوب العالم العربي والإسلامي من نتائج هيمنة الإسلاميين على دولنا ومجتمعاتنا ، لافتقار الإسلاميين إلى الإيمان الناضج والأكيد بالديمقراطية والحريات الفردية والاجتماعية والحصافة السياسية . وهكذا غدت الشعوب العربية والإسلامية في أكثر من مكان ، حائرة بين أنظمة تسلطية فاسدة تجبرها عوامل كثيرة على إعطاء بعض الحقوق والحريات للناس وللمجتمع من جانب ، وتيارات أو أحزاب إسلامية متحمسة ومتفانية ولكن لا أحد يثق بسلوكها إن هي سيطرت على دفة الحكم .

تضارب في فهم التوجهات

ثالثاً: يجمع الإسلاميين جميعاً ، المعتدل والمتطرف ، ميل شديد نحو أدلجة الدين ، بمعنى تحويله إلى نظرية سياسية اقتصادية اجتماعية شاملة ، يحاول الإسلامي بها تفسير كل حقائق ومناحي الحياة ، ويطالب بأن تكون الفكرة السائدة أو النظرية الوحيدة في حياة المجتمع .

يقول د. القرضاوي في كتابه «الحل الإسلامي» :

«والحق أننا لا نعرف في عالم اليوم إلا أيديولوجيات ثلاثاً : الأيديولوجيا الليبرالية الفردية ، التي يمثلها الغرب . . والأيديولوجية الاشتراكية الجماعية ، ويمثلها الماركسيون . . والأيديولوجية الإنسانية المتوازنة ، وهي التي يدعو إليها الإسلام . فهذه الأيديولوجية ليست فردية ، ولا جماعية ، ولا شرقية ، ولا غربية ، ولكنها إسلامية قرآنية وكفى» . [ص 39 ، طبعة 1977] .

ويقول في كتاب ثان وهو «الحلول المستوردة» :

«وقد آن للشعوب العربية والإسلامية أن تتحرر من التبعية للغرب والشرق ، وأن ترفض كل حل مستورد ، وكل منهج دخيل ، وأن تتخذ من الإسلام الصحيح حلاً لمشكلاتها ودستوراً لحياتها» . [ص 7 ، طبعة 1977] .

ويقول في الكتاب نفسه :

«العمل الانقلابي الكبير الذي تنتظره هذه الأمة هو إخراجها من التبعية الفكرية إلى

الاستقلال الحقيقي . . إلى أيديولوجية أصيلة متميزة، لا شرقية ولا غربية، ولا شيوعية ولا رأسمالية . . ولن تجد هذه الأيديولوجية إلا في الإسلام . . فـ «الحل الإسلامي» وحده هو سبيل الإنقاذ لها، وطريق الخلاص للبشرية من خلالها». [ص 319].

ورغم ما في هذه الدعوة العقائدية من رغبة وطنية أو دينية في الاستقلال الحضاري، إلا أن هذا الميل الواضح نحو أدلجة الدين، والاكتفاء به كمصدر وإطار لحياة المجتمعات العربية والإسلامية، سياسياً واقتصادياً واجتماعياً وفكرياً، تحت عنوان «الحل الإسلامي»، فيه مبالغة واضحة وإساءة كبيرة، في نهاية الأمر، للدين نفسه، وبخاصة عندما يتسع الجدل بين الأفكار والعقائد الدينية واجتهادات الأحزاب الإسلامية والمعارضين لها، أو عندما يفشل «الحل الإسلامي»، كما يسمونه، في التطبيق . . وقد أعطينا جميعاً من العمر ما مكننا من معايشة مثل هذه التجارب الفاشلة، في دول عديدة.

كما أن هذا الميل الشديد بين الإسلاميين نحو التعصب العقائدي، وتقمص الروح الرسالية، ومحاولة «إنقاذ البشرية من الهلاك» . . وغير ذلك من المشاعر الأممية، يعطي أوسع الفرص لتبني الآراء المثالية المتشددة، والامتلاء أحياناً بالغرور.

يقول سيد قطب في كتابه «نحو مجتمع إسلامي»:

«إن البشرية كلها في حاجة إلينا: في حاجة إلى عقيدة في الضمير، يستروح في ظلها من هذا الهجير القائظ، ويطمئن في رحابها من ذلك القلق، ويستقر في حضنها إلى قرار . . . إن البشرية كلها في حاجة إلينا . . ومن ثم تبدو جسامة الجريمة التي يرتكبها من يحاولون أن نذوب في أية حركة أو أية منظمة أو أي اتجاه في داخل الوطن الإسلامي أو خارجه على السواء . . إن مهمتنا أن نتميز وأن نحمل الشعلة للضالين في شعاب الأرض وفي متاهات الصحراء. إن مهمتنا أن ننقذ البشرية . . لا أن نذوب معها». [ص 12 ـ 13].

ويقول في كتابه «معالم في الطريق»:

«إن وظيفة المنهج الرباني أن يعطينا ـ نحن أصحاب الدعوة الإسلامية ـ منهجاً خاصاً للتفكير، نبرأ به من رواسب مناهج التفكير الجاهلية السائدة في الأرض، والتي تضغط على عقولنا، وتترسب في ثقافتنا». [ص 48].

ويقول كاتب إسلامي بارز هو أنور الجندي في كتاب عن «الصحوة الإسلامية»: «من عقيدة الكاتب المسلم: رفض التطور على حساب الأصالة ورفض التقدم على حساب التفريط في الجذور والقيم الإسلامية . . ومن عقيدة الكاتب المسلم: أن المحاولات التي ترمي

إلى استقطاب المسلمين واحتوائهم في إطار الحضارة الغربية . . محاولات باطلة غاشة زائفة . . ومن عقيدة الكاتب المسلم أن من طبيعة الإسلام الحسم والثبات وأنه لا يفسح مجالاً لأنصاف الحلول . . على المفكر المسلم أن يكون على إحساس واع بالنوافذ والأبواب الخارجية وما يهب على المسلمين منها من رياح وتيارات . . وعلى المفكر المسلم أن يؤمن بأنه لم يُخلق ليندفع مع التيار ويساير الركب البشري حيث سار بل خُلق ليوجه العالم والمجتمع والحضارة ويفرض عليها مفهوم لا إله إلا الله». [الصحوة، ص 330ـ334].

وهذا ما نراه في معالم سيد قطب كذلك، عندما يطلب من المسلمين عدم الاكتفاء بمجرد تبليغ الدعوة، ويرفض اعتبار الجهاد، وهو ما سنتحدث عنه في فصل آخر، مجرد وسيلة لدفع العدوان، فالإسلام منهج إلهي، «جاء ليقرر ألوهية الله في الأرض» و«من حق الإسلام أن يتحرك ابتداء. . ومن حقه أن يتحرك ليحطم الحواجز» و«من حق الإسلام أن يخرج الناس من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده. . ليحقق إعلانه العام بربوبية الله للعالمين، وتحرير الناس أجمعين». [ص 88ـ89].

ونستطيع أن نمضي إلى ما لا نهاية في إيراد مثل هذه الأقوال والاقتباسات العقائدية الجميلة التي تسند للمسلمين مختلف أنواع الواجبات السياسية والمهمات العسكرية والمسؤوليات الرسالية. . ولكن هل مثل هذه النظريات والتطلعات تستند حقاً إلى واقع قوة العالم الإسلامي، ومصالحه التنموية الحقيقية، وقدرات شعوبه المتخلفة؟

إن أدلجة الدين في العالم الإسلامي على هذا النحو ظاهرة جديدة بلا شك، تطورت في ظل نمو هذا التوجه عموماً في مختلف دول العالم، وبخاصة النازية والاشتراكية. ومن مخاطر تحويل التعاليم والعقائد الدينية إلى «أيديولوجيا»، ما يتولد عن ذلك من إغفال للحقائق، وفرض للآراء، ومثالية في فهم الأمور. ومن المخاطر كذلك التسييس الحاد للدين، وإعطاء الأولوية للدعاية على الفكر، وللفكر والتنظير على التطبيق والواقع.

ومن الأخطاء التي يرتكبها الكتّاب الإسلاميون ما يقومون به في مناسبات عديدة من مقارنة بين «الحل الإسلامي» والحلول الأخرى، وبخاصة في أوروبا والولايات المتحدة، ليشيروا إلى تراكم المشاكل في تلك المجتمعات، وبالتالي عجز الليبرالية عن حل أزمات الحياة المختلفة فيها، بينما يَعدُ «الحل الإسلامي» بالقضاء على كل هذه المشاكل، ويخلص المجتمعات من هذه السَلبيات. إذ كيف يمكن مقارنة والسياسات الليبرالية المطبقة في تلك الدول بنجاح، بواقعنا في العالم العربي والإسلامي الذي لم يجرب بعد نظريات الإسلاميين، وحيثما جربها جاءت النتائج أقل بريقاً مما تبدو عليها في الكتب والأشرطة؟

كما يتسبب هذا الاندفاع نحو تطوير نظرية إسلامية سياسية واجتماعية شمولية ومتكاملة في زيادة مثالية بعض الكتّاب أو تعصبهم وبخاصة مع وجود كم هائل من النصوص الدينية التي تحتمل وجوهاً لا حصر لها من التفسير.

ومن أبرز منابع التطرف في صفوف الإسلاميين عموماً والشديد الصلة بمحاولة أدلجة الدين والتصدي للاتجاهات «التحريفية»، ما نراه من اختلاف واسع في فهم الآيات القرآنية والأحاديث النبوية وما تقوم عليها من تفاسير واجتهادات وشعارات سياسية، ولو أخذنا أربعة إسلاميين من أربعة تيارات كالإخوان والسلف والتحرير والجهاد لكي يتحاوروا على ما هو مطلوب للنهضة، وعلى كيفية توجيه الحركة الإسلامية وعلى شكل الدولة الإسلامية وغير ذلك لامتد بهم الجدل إلى أمد غير معلوم.

وتبين فقرة من مقال في مجلة إسلامية مرموقة كيف ينزلق الإسلامي عادة في دروب التطرف. فـ «الفرد يبدأ متديناً عادياً يأخذ نفسه بتعاليم الإسلام ومبادئه وآدابه ويدعو الناس إلى الأخذ بذلك كله. . ثم يواصل المتدين مسيرته متجهاً نحو التشدد مع نفسه ومع الناس، ثم يتجاوز ذلك إلى إصدار أحكام قاطعة بالإدانة على من لا يتابعه في مسيرته، وقد يجاوز ذلك إلى اتخاذ موقف ثابت ودائم من المجتمع ومؤسساته وحكومته. ويبدأ هذا الموقف عادة بالعزلة والمقاطعة المبنية على إصدار حكم فردي على المجتمع بالردة والكفر أو العودة إلى الجاهلية. ثم تتحول العزلة والمقاطعة عند البعض إلى موقف. . عدواني، يرى معه هدم المجتمع ومؤسساته قربة إلى الله وجهاداً في سبيله لأنه مجتمع جاهلي منحرف لا يحكم بما أنزل الله». [مجلة المسلم المعاصر، عدد 420، ص 14، فبراير ـ أبريل 1985].

د. القرضاوي يهاجم التطرف

ويرى د. القرضاوي أن التطرف ناجم عن أسباب كثيرة: دينية، سياسية، اجتماعية، اقتصادية، نفسية، فكرية، «وما هو خليط من هذا كله أو بعضه». [القرضاوي، الصحوة، ص 39].

ولقد ذكرت في بحث لي حول الظاهرة عشرة أسباب لتنامي الظاهرة في العالم العربي منها: قلة الخبرة السياسية والدينية والفقهية لدى معظم عناصر الحركة وبخاصة الجماعات الجهادية، ضغوطات الفقر والتخلف والبطالة وقلة فرص الصعود الاجتماعي، تزلزل الأنماط والقيم الاجتماعية السائدة في العالم العربي والإسلامي، تنوع النصوص الدينية وما قد يُفهم منها وتعارض الفقهاء والمفسرين، تدهور المؤسسة التعليمية والأكاديمية العربية، القمع والاستبداد الحكومي. . وغير ذلك. [منتدى، ظاهرة، ص 35].

ومن مظاهر التطرف التي يعددها د. القرضاوي، ولا نزال نراها بكثرة في صفوف الإسلاميين في كل مكان، «التعصب للرأي تعصباً لا يعترف معه للآخرين بوجود»، والخروج بآراء وتفسيرات لدين الله هي غاية في العجب «لا يبالي أن يشذ فيها عن كافة السابقين واللاحقين، والمحدثين والمعاصرين. . فالمتطرف كأنما يقول لك: من حقي أن أتكلم ومن واجبك أن تسمع». ومن مظاهره الميل إلى فرض الآراء عن طريق «الاتهام بالابتداع أو الاستهتار بالدين، أو الكفر والمروق»، وأخيراً «التزام التشديد دائماً، مع قيام موجبات التيسير».

وهذه كلها، كما يلاحظ أي إسلامي متجرد، مظاهر لا تزال واسعة الانتشار في صفوف الإسلاميين. وليست اختلافات الإسلاميين في أمور ثانوية هامشية بل هي في صُلب القضايا السياسية والاجتماعية الأساسية كشكل الدولة، وعلاقاتها، وحرية الناس والمفكرين، والمرأة، والتعددية السياسية، والإيمان والكفر، وغير ذلك. بل إن تشدد الإسلاميين ليس على الإطلاق محصوراً بصغار الشباب والمبتدئين، فنحن جميعاً نعرف الآراء المتطرفة التي تحفل بها كتب الإسلاميين مثل مؤلفات سيد قطب وسعيد حوى ود. فتحي يكن وغيرهم.

د. القرضاوي يهاجم سيد قطب وحوّى

ويبين د. يوسف القرضاوي، رائد «الوسطية الإسلامية»، خطورة كتب سيد قطب. فهي «التي تنضح بتكفير المجتمع. . والسخرية بفكرة تجديد الفقه وتطويره، وإحياء الاجتهاد، وتدعو إلى العزلة الشعورية عن المجتمع، وقطع العلاقة مع الآخرين، وإعلان الجهاد الهجومي على الناس كافة، والاستخفاف بدعاة التسامح والمرونة، ورميهم بالسذاجة والهزيمة النفسية أمام الحضارة الغربية». ويضيف القرضاوي أن كتب الداعية السوري سعيد حوى «تتبنى الفكر نفسه، وتسير في الخط ذاته». [الأولويات، ص 110].

وقد بلغ من تشدد سعيد حوى في مسألة «ردة العالم الإسلامي» أن اضطر أحد الإسلاميين، الأستاذ مصطفى الطحان الى وصف كلام حوى بأنه «كلام متطرف». لأن «هذا الكلام يعني بعبارة أبسط أن معظم الناس في أيامنا هذه قد ارتد عن الإسلام [وأن] المسلم الحقيقي هو الذي ينضم إلى حزب الله. . [وأن] حزب الله هي جماعة الإخوان المسلمين التي أقامها البنا. . وهو كلام متطرف لم يقل به مؤسس هذه الحركة. . ولم يقل به الإمام الهضيبي من بعده». [الطحان، الفكر، ص 127].

فتحي يكن ليس معتدلاً

لقد فوجئتُ حقاً إذ رأيت كاتب مقال «التطرف العلماني»، الشيخ البلالي، يذكر اسم د. فتحي يكن ضمن الإسلاميين الوسطيين «المعتدلين». ولو عاد البلالي إلى كتاباتنا السابقة وإلى مؤلفات الداعية فتحي يكن، مفكر «الجماعة الإسلامية»، وهم الإخوان المسلمون في لبنان، لوجد بوضوح أن الداعية يكن في واد، والاعتدال والوسطية في واد آخر. ولقد تحدثنا عن د. يكن مراراً ولا بأس أن نتحدث عنه هذه المرة أيضاً.

يخصص فتحي يكن قسماً من كتابه «أبجديات التصور الحركي للعمل الإسلامي»، للحديث عن «الاستعداد والقوة وتعلم الرماية». ويشمل بحديثه رماية المسدسات والرشاشات والبنادق الآلية ومدافع الهاون والصواريخ والقنابل اليدوية، ويدخل كذلك في تبيان الفوارق التقنية بين الكلاشينكوف والدكتريوف. ويدعو أنصاره إلى تعلم الرماية لأنها «تغطي المساحة الكبرى والأهم من الاحتياجات الجهادية القتالية.. وتعتبر الاحتياجات الأخرى ثانوية وتبعية بالنسبة إليها». ويقول يكن في فضائل الرماية: «لم يكتف رسول الله ﷺ بحض المسلمين على تعلم الرماية، بل إنه تشدد على ضرورة الاستمرار في ممارستها، وحذر من تركها ونسيانها». [ص 96 ـ 97]. وهكذا يضفي د. يكن على النص الديني معاني جديدة، ويعطيه دوراً سياسياً لاستخدامه في الصراعات اللبنانية وغير اللبنانية!

وقد عادت هذه الحماسة للسلاح بالوبال على الداعية، وانقلبت البهجة الأولى إلى ندم وأسى. فتراه في كتاب «المتساقطون على طريق الدعوة» يقول بالحرف الواحد إن «أخطر ظواهر التطرف على الإطلاق ما اتصل منها باستعمال القوة، فإنها تصبح آنذاك جائحة لا يقتصر ضررها على الأفراد وإنما يأتي على الحركة كلها. والساحة الإسلامية تشهد منذ فترة ليست بالقصيرة ظاهرة سوء استعمال القوة، بسبب عدم التقيد بالضوابط والسياسات الشرعية في حال استعمال القوة». [ص 104 ـ 106].

وانتبه يكن هذه المرة إلى جانب آخر من السيرة النبوية فاكتشف أن استعمال القوة في عهد الرسول ﷺ «لم يكن ردات فعل عفوية، بل كان فعلاً مدروساً محكوماً بقواعد وأصول». واكتشف كذلك أنه، في زمن النبي، «لم يكن كل عدوان على الجماعة المسلمة أو على أي فرد من أفرادها مبرراً لإعلان الحرب وشهر السلاح وبدء القتال». [ص 106].

وطالب يكن بضرورة «إفراغ الجهد بالوسائل الأخرى»، وإناطة إزالة المنكر «بالإمام وجماعة المسلمين وليس بالأفراد والعامة»، وأن لا تفضي إزالته «إلى مفسدة أو فتنة، وأن

لا يخرج مستخدم القوة «عن السياسة الشرعية في هذا الأمر» وذلك بعدم قتال العدو إذا تترس بين النساء والصبيان المسلمين، وعدم التعرض للآمنين وغير المحاربين وللممتلكات، وعدم تعريض المسلمين للتهلكة»، وأن يكون استخدام القوة «وفق الأولويات» وبإعداد متقن مع تجنب الاستدراج والاستجابة لردات الفعل. [ص 108 ـ 116].

ونرى الداعية المسلح فتحي يكن، وقد تركت تجارب الثمانينيات في نفسه جروحاً عميقة، يقول في نهاية الفصل عن «فتنة السلاح» إنها قد «أحدثت شروخاً يصعب أن تلتئم في جسم الحركة الإسلامية وتسببت بسقوط العشرات من الشباب الذين حملوا السلاح قبل أن يحملوا الإيمان. . فاعتبروا يا أولي الألباب». [ص 117].

يكن.. والديمقراطية

غير أن هذا «النضج العملياتي» هذا، لا أثر له في طرح يكن السياسي في مجال العمل الديمقراطي. فنراه في بعض كتبه يقسم الناس إلى مسلمين ملتزمين. . ومسلمين معتزين بالإسلام وهم السواد الغالب. . وأخيراً «أعداء للإسلام». ولابد من تفاوت مواقف الدعاة من فئات المسلمين هذه: «فمنهم من يلزمه التعهد والتوجيه، ومنهم من تلزمه التوعية والتثقيف. . ومنهم من لا يُفلح معه إلا السيف». [يكن، ماذا، ص 121]. وهو يتبنى هذا الموقف اللاديمقراطي العنيف من معارضي الإسلاميين «سواء كانوا أفراداً أم أحزاباً أم حكاماً»، فإلى أين تقود مثل هذه الأفكار الجماعات الإسلامية والمجتمعات الإسلامية يا شيخ عبدالحميد؟ وهل يصلح «يكن» رمزاً للاعتدال كما تقول؟

ومن الأدلة الأخرى المعروفة على تشدد وتطرف فتحي يكن في الأمور السياسية موقفه من التفاعل الديمقراطي. وقد أشرنا إلى هذا الموضوع مراراً حتى عرفه القاصي والداني، ولا بأس أن نشرح موقفه من جديد بين يدي الشيخ الفاضل عبدالحميد البلالي، لعل في الإعادة إفادة.

يقول الداعية يكن، ونحن نقتبس هنا من كتابه «ماذا يعني انتمائي للإسلام»، ص 149 وما بعدها:

«يجب أن ندرك أن العمل للإسلام، يعني العمل لتطبيق شرعة الله في الأرض. . يعني إحلال هذه الشريعة مكان شرائع الهوى والطاغوت. . وبذلك لا يكون التعايش مع الجاهلية ـ أمداً وقدراً ـ إلا في حدود ما تحتاجه عملية الانقلاب عليها من قوى وإمكانيات. . إن قبضة الحركة الإسلامية ينبغي أن تكون موجهة دائماً وباستمرار إلى مقاتل النظم الوضعية الحاكمة. . إلى مرتكزاتها الأساسية وقواعدها ومنطلقاتها. . وحذار

من خطوة تكون سبباً في عيشها لا مسماراً في نعشها؟؟ حذار من خطوة تكون مبرراً لبقائها لا عاملاً في زوالها وفنائها».

فهل يستطيع أي حزب أو تيار إسلامي العمل بموجب هذه النصائح بعد أن كشف يكن خططها السرية في «بروتوكولاته»؟!

النصيريون..والتشيع

بيّن د. القرضاوي في مؤلفاته، كما ذكرنا، بعض مخاطر التطرف الديني وإن كان منهجه النقدي في هذا الانتقاد غامضاً. إلا أن د. القرضاوي انزلق إلى تطرف واضح، حيث وضع قائمة بمن يعتبرهم «من الكفرة الذين يجب أن يدمغوا بالكفر». ومن هؤلاء «الحكام العلمانيون ورجال الأحزاب العلمانية»: أليس عدد هؤلاء في العالم العربي والإسلامي، وفي مصر والكويت وسوريا وتركيا وباكستان وغيرها بالآلاف وربما بالملايين؟ ومن هم «رجال الأحزاب العلمانية»؟ هل هم مثلاً قيادات الحركات السياسية غير الإسلامية الأصولية، أم أعضاء وأنصار هذه الحركات؟ أم كل من يصمه «الإعلام الإسلامي» بالعلمانية؟ ولم يكتف د. القرضاوي بالعلمانيين، بل قام كذلك بتكفير «أصحاب النحل التي مرقت من الإسلام مروقاً ظاهراً مثل الدروز والنصيرية والإسماعيلية وأمثالهم من الفرق الباطنية». [القرضاوي، ظاهرة، ص 27ـ28].

ولا نعرف الأسباب التي وضعت د. القرضاوي في هذا الموقف المتسرع واللامعقول ضد آلاف العلمانيين والليبراليين في العالم الإسلامي. ولا نعرف كذلك السبب الذي لأجله قرر د. القرضاوي حسم المعركة العقائدية مع «الفرق الباطنية» والنصيريين أو العلويين، بهذا الشكل الحاد، اللهم سوى صدام سوريا مع الإخوان المسلمين في أوائل الثمانينيات. [والواقع أن عدد العلويين أو النصيريين في الدول العربية، لا يكاد يذكر مقارنة بعددهم في تركيا، حيث تقدرهم بعض الأوساط بين عشرة إلى عشرين مليون إنسان، كما أشارت التقارير بعد الصدامات الطائفية هناك في أوائل عام 1995].

انقسم الإخوان المسلمون في سوريا كما هو معروف حول أساليب العمل في بلادهم. فمنهم من حبذ العمل السياسي، بزعامة الأستاذ عصام العطار وغيره، ومنهم من رجح العنف المسلح، بزعامة الأستاذ عدنان سعد الدين ومروان حديد وسعيد حوى. وقد تشكلت جبهة إسلامية في 8 أكتوبر 1980 قادت مجموعة أعمال عنف توجت بثورة حماة في فبراير 1982. «ففي ليلة 2ـ3 فبراير وفي الساعة الثالثة تقريباً استيقظ سكان حماة على أصوات مكبرات الصوت المركبة على مآذن المساجد. كان السكان يستمعون باندهاش كبير

إلى نداءات تصدح عالياً معلنة بداية الانتفاضة ضد النظام في سوريا. كما توجهت هذه النداءات إلى الشعب لينضم إلى هذه الانتفاضة، بحيث يتوجب على كل رجل التوجه فوراً إلى أقرب مسجد لاستلام السلاح». [اغناتنكو، خلفاء، ص 54].

وكانت هذه المغامرة العسكرية في حماة، والتي لم تدرس حركة الإخوان احتمالات نجاحها وعواقب فشلها، لفرط حماسها وإيمانها بالنصر على «العلويين» الكفرة، تتويجاً لمجموعة واسعة من الاغتيالات والتفجيرات والعمليات العسكرية وغيرها خلال السنوات السابقة.

أدت انتفاضة حماة إلى تدخل القوات السورية بالدبابات والطيران حيث هُدم قسم واسع من مركز المدينة ووقع الكثير من الضحايا، فكانت بذلك من نقاط التحول في تاريخ حركة الإخوان في سوريا، التي دار حولها منذ ذلك الوقت جدل طويل، نورد هنا مثلاً ما كتبه د. عبدالله النفيسي في دراسة له عن الإخوان المسلمين. [النفيسي، الحركة، ص 203 ـ 268].

يلوم د. النفيسي قيادات الإخوان المسلمين في «مكتب الإرشاد العام» والتنظيم الدولي على فشلهم الذريع في سوريا فيقول: «لقد تورطوا في أكثر من مأساة. . كانت تأتيهم الأخبار غير الدقيقة والتقارير التي أعدها الهواة والشعراء والخطباء حول الوضع السياسي والعسكري في حماة. . فتورطوا في تحريض الناس على المواجهة العسكرية مع الحكومة السورية آنذاك، وعندما سالت الدماء وطحنت الرؤوس تحت الأنقاض ودمرت المدينة من أثر القصف وزُهقت الأرواح (30 ألف روح) نفض مكتب الإرشاد يده من الأمر».

ويضيف د. النفيسي: «جريمة حماة هي في الأساس جريمة قرار غير مسؤول وغير مدروس في مواجهة لم تستكمل بعد شروطها الموضوعية هذا إذا سلمنا بضرورة المواجهة أو بشرعيتها. وكان ينبغي أن تشكل جماعة الإخوان محكمة لمحاكمة أعضاء قيادتها ومحاسبتهم. . على تجاهلهم لأصوات العقل والتريث والمدارسة التي انطلقت من قواعد الإخوان قبل حلول مأساة حماة». [ص 247 ـ 248].

أدخل د. يوسف القرضاوي بتكفيره العلويين والدروز تيار «الوسطية» الإسلامية الذي يتزعمه في معارك جانبية لا مبرر لها. وهناك أمر لا أدري إن كان د. القرضاوي قد انتبه إليه وهو «بيان مؤتمر اللاذقية» الصادر عام 1972، حيث أعلن الفقهاء النصيريون العلويون بأنهم شيعة اثنا عشريون من أتباع مذهب الإمام جعفر الصادق، وأعلنوا عقيدتهم رسمياً في أنهم يؤمنون بالشريعة الإسلامية، وأن أدلة التشريع عندهم القرآن الكريم والسنّة النبوية والإجماع والعقل. وأكدوا إيمانهم بالصلاة والصيام والزكاة والحج والجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والولاء والبراء. وعلى الرغم من إعلان التزامهم بالمذهب الشيعي فإنهم بيّنوا أن

الشهادة لعلي بن أبي طالب بالولاية في الآذان أمر مستحب فقط، «نعتقد أن عدم ذكرها لا يؤثر في صحة إقامتها». [الإبراهيم، العلويون، ص 85 وما بعدها].

كل علوي مسلم

وكان فقهاء العلويين قد نشروا عام 1926 كراساً قرروا فيه أن «كل علوي فهو مسلم يقول ويعتقد بالشهادتين، ويقيم أركان الإسلام الخمسة». وأن «كل علوي لا يعترف بإسلاميته، أو ينكر أن القرآن كتابه وأن محمداً ﷺ نبيه، لا يُعد في نظر الشرع علوياً، ولا يصح انتسابه للمسلمين «العلويين». [المصدر نفسه، ص 87] وجاء في الفتوى التي أصدرها «العلامة الشيخ سليمان أحمد» في أوائل القرن العشرين، بمناسبة اختلاف إخوانه المشايخ حول جواز الجمع بين البنت وعمتها أو خالتها، وهو مما يجيزه الشيعة الاثنا عشريون كما هو معروف، وهذه فتوى خاصة بالعلويين، ولا «تقية» بينهم. وهي لا تدع مجالاً للريب في تمسكهم بالمذهب الجعفري، وهذا نص الفتوى: «ليس لدى العلويين مذهب مستقل للعبادات والأحكام المبنية على معرفة الحلال والحلام والمعاملات كالمواريث وغيرها، وذلك اعتماداً منهم على المذهب الإمامي الجعفري، الذي هو الأصل، وهم فرع منه، فرجوعهم إليه في أصول الفقه وفروعه هو الواجب الحق الذي لا مندوحة عنه، وهو لم يترك شاردة ولا واردة إلا ذكرها». [المرجع نفسه، ص 89].

والمعروف أن الأزهر الشريف قد اعترف بصحة التعبد والتدين وممارسة الشعائر الإسلامية بموجب المذهب الجعفري، كما أن جماعة الإخوان المسلمين، في ما تعلن من مواقف منذ أيام مرشدها حسن البنا، لا تكفر الشيعة كما تفعل جماعات إسلامية أخرى. فكيف يفسر د. يوسف القرضاوي فتوى التكفير؟

د. عمارة يدافع عن العلمانيين

ويأخذ د. عمارة على الأحزاب الإسلامية معاداتها للفئات العلمانية بشكل تعسفي. فالصف العلماني «ليس كل من فيه عميلاً يسعى إلى إلحاق ديار الإسلام بالمركز الغربي، ويعادي نهضة الأمة وقوتها واستقلالها. . فإلى جانب قلة من العملاء. . وإلى جانب قلة من العلمانيين الثوريين، الذين تطمح علمانيتهم إلى نقض الدين والتدين. . إلى جانب هذه القلة. . كثرة سلكت سبيل التغرب والعلمانية لأسباب كثيرة. . ».

ويضيف د. عمارة: «إن الأغلبية الساحقة من الحركات الإسلامية قد أسقطت هذا القطاع من العلمانيين من حساب الإمكانات التي عليها أن تتعامل معها وأن تجتذبها إلى صفوفها. . أو على الأقل الانتقال بها من صفوف الأعداء إلى صفوف الأصدقاء -

المتفهمين أو المحايدين». وهكذا، يستطرد، «وقفت أغلب الحركات الإسلامية من هؤلاء العلمانيين ـ القابضين على أغلب وسائل التأثير والتوجيه في الواقع الإسلامي ـ موقف الجهل بدوافعهم إلى العلمانية، والتجاهل للإضافات المهمة التي يمكن أن يضيفوها إلى المشروع الإسلامي إن هم فهموا حقيقته». [النفيسي، الحركة، ص 333ـ334].

ويستفاد من هذه النقطة التي يناقشها د. عمارة، أنه لا ينبغي أن تنصرف الأذهان لدى الحديث عن الأقليات أو الجماعات أو التيارات في ظل النظام الإسلامي إلى المسيحيين أو اليهود أو البوذيين فقط. بل لابد من الأخذ بالاعتبار شريحة عريضة جداً من جماهير الدول العربية والإسلامية وبخاصة من سكان المدن والمتعلمين، ممن لا تستهويهم التيارات الإسلامية وممن ينفرون من سياساتها وأهدافها، كما رأينا بوضوح مثلاً في الانتخابات الإيرانية الأخيرة. ولابد من أخذ الاتجاهات الليبرالية والقومية وغيرها بالاعتبار وعدم الاندفاع وراء الزعم القائل إن هؤلاء مجرد جماهير تائهة ضالة يسهل استيعابها و«هضمها» في المشروع الإسلامي. فقد فشل الإسلاميون في تيارات وتجارب عديدة عن امتصاصهم بل على العكس، كثيراً ما نرى بعض الإسلاميين المتحمسين يتركون التيار الديني إلى التيار الليبرالي وهي اليوم ظاهرة واسعة الانتشار.

د. عمارة يؤيد الإرهاب

ولكن هل نعتبر د. محمدة عمارة من الإسلاميين؟ هذه المسألة مفتوحة للجدال، فالرجل بدأ عروبياً نهضوياً تقدمياً صاحب نظرة معروفة في إحياء التراث وغير ذلك مما كان يوصف به. ولا شك أنه صاحب فضل كبير على الثقافة العربية المعاصرة وعلى الليبرالية العربية بالذات بعد جهده الكبير في تحقيق وإعادة طبع تراث الطهطاوي وقاسم أمين والأفغاني وعبده، ورده المقنع على أفكار المودودي وكتاباته المستفيضة في شؤون الفكر والتراث.

إلا أن د. عمارة استدار فكرياً بشدة أفقدته توازنه، ووقع ضحية للفيروس نفسه الذي أفنى شبابه يبحث آثاره ومضاره! بل دافع د. عمارة بقوة عن جماعات العنف الإسلامية، وذلك في ندوة فكرية في دولة الكويت، أقامتها وزارة الأوقاف عام 1992. وقد سمى د. عمارة هذه الجماعات المسلحة، التي نراها اليوم تعترف بخطئها وتتراجع عن استعمال العنف في مصر، سماها الأستاذ الفاضل «فصيل الأنياب والأظافر»، وأشاد بدورها في «إرهاب غلاة العلمانيين». كما عبّر عن تقديره «للدور الإيجابي لهذا الفصيل عندما يتصدى لدفع ضريبة الدم في مواجهة نظم القمع التابعة للغرب». وأضاف أن هذه الفصائل تمثل الترس أو «الدرقة التي تتلقى الضربات فتحمي، موضوعياً، تيار الوسطية والاعتدال». [الأوقاف، مستجدات، ص 103].

ومما تجدر الإشارة إليه، أن د. عمارة عاد في مقام لاحق، وعلى صفحات الجرائد الكويتية، ليهاجم العنف والتطرف وينتقد هذا الأسلوب في العمل الإسلامي. . وهو ما سنشير إليه لاحقاً بالتوثيق اللازم. [مثلاً: الرأي العام يوم 21/ 1/ 1998].

ومما يشترك فيه الإسلاميون جميعاً، معتدلهم ومتطرفهم، إلغاؤهم للفاصل الزمني بين صدر الإسلام وعصرنا هذا. وبخاصة وصم القيادات السياسية والفكرية المعاصرة، والأوضاع القائمة عموماً، بالأسماء والنعوت التي استخدمها المسلمون في بداية الدعوة. فهذا فاسق وذلك طاغوت، وهذا جاهلي وذاك منافق، وهذه مرحلة مكية وتلك مرحلة مدنية، وهذا أبوجهل وذاك صهيب، وهذه ردة وتلك قمة الإيمان. ولا يقل عن هذا الاتجاه خطورة إلا استخدام الإسلاميين للآيات والأحاديث النبوية والمأثورات الدينية، والتي كان لها دور أساسي في إقامة الدعوة الإسلامية أول ما انطلقت، لوصف وتشخيص التوجهات السياسية المطلوبة اليوم، للتعامل مع المخالفين والمعارضين السياسيين، والدول الأوروبية مثلاً، أو تحديد المفاهيم والحريات السياسية، أو غير ذلك من مستجدات العصر.

ولا يتوقف الجدل هنا، بل تنشب بين الإسلاميين أنفسهم الحوارات والمجادلات المطولة حول مدى انطباق هذه الصفة أو هذه الحالة التي يرونها اليوم ويعايشونها، مع تلك التي ذكرت أو أشير إليها في بعض النصوص وبعض اجتهادات الفقهاء. وهكذا يقوم الإسلاميون في الواقع بتكبيل المجتمعات العربية، ومحاصرة حرية الفكر والإبداع، بل والإساءة لدور الدين نفسه في حياتنا. كما يؤدي هذا الاختلاف الواسع في تفسير النصوص وإصدار الفتاوى إلى تزايد مخاوف شرائح اجتماعية عديدة من مخاطر سيطرة الإسلاميين والأجنحة المتشددة على الحياة العامة.

3 ـ المعتدلون.. والمرأة

ـ «النساء فتنة أينما وُجدْن وحيثما حللن، وما تُركت امرأة لهواها إلا كانت مفسدة ومهلكة لمن حولها».

الشيخ حسن أيوب

ـ «أغلب العاملين في الحقل الإسلامي اليوم ما زالت على أعينهم غشاوة تحجبهم عن الرأي الإسلامي الصحيح في ما يتعلق بالمرأة».

د. حسان حتحوت

ـ «المرأة في البلاد الإسلامية عامة جاهلة متأخرة مهينة لا كرامة لها، تعيش كما يعيش الحيوان، مغلفة بالقذارة الحسية والمعنوية، تشقى أكثر مما تسعد، وتعطي أكثر مما تأخذ، لا ترتفع كثيراً عن عالم الغريزة ولا يتاح لها الارتفاع».

محمد قطب ـ شبهات حول الإسلام

ـ «عاقب الله المرأة بعشر خصال: شدة النفاس، وبالحيض، وبالنجاسة في جوفها، وجعل ميراث امرأتين ميراث رجل واحد، وشهادة امرأتين كشهادة رجل، وجعلها ناقصة العقل والدين، لا تصلي أيام حيضها، ولا يُسلّم على النساء، وليس عليهن جمعة ولا جماعة، ولا يكون منهن نبي، ولا تسافر إلا بوليّ».

وهب بن منبّه



يُعد موقف الإسلاميين، والمتسم عادة بالتعارض والاضطراب، من تعليم المرأة وحرياتها الاجتماعية، وحقوقها السياسية، وأوضاعها القانونية والعائلية، سبباً أساسياً للشك في نواياهم وأهدافهم، باعتبار أن سياساتهم وخططهم تشكل تهديداً مباشراً لحقوق المرأة وللنمط المعيشي والاجتماعي الذي بات جزءاً أساسياً من القيم العالمية ومن الحياة اليومية لسكان المدن العربية والإسلامية. وهذه رابع مخاوف معارضي الإسلاميين في معظم الأحيان، والخوف الأول للنساء العاملات، إذ تتقلص حرية المرأة أينما يتسع نفوذ الإسلاميين، ويتراجع نفوذ الإسلاميين أينما تتسع حرية المرأة، في تناسب عكسي، وإن كانت الظاهرة الأولى ملحوظة بشكل أوسع.

ومن المستبعد أن ينجح الإسلاميون، في أماكن كثيرة، في عزل النساء عن الرجال أو اضطهاد المرأة على نطاق واسع، كالنموذج الأفغاني الطالباني. ولا شك أن تطور المجتمعات الإسلامية والضغوطات الدولية بل الجهود التي يبذلها بعض المفكرين الإسلاميين، وعوامل كثيرة أخرى، ستضطر الإسلاميين المتشددين إلى تقديم أشكال متعددة من التنازلات، كما جرى في إيران مثلاً. ولكن كل هذه التطورات المستقبلية لا ينبغي أن تغمض عيوننا أو تلهينا عن الكثير من التوجهات المعادية للمرأة في صفوف الإسلاميين، وبخاصة في الكتب والمقالات والأشرطة والمطالب البرلمانية. وليس من المبالغة في شيء الزعم بأن شريحة لا يستهان بها من الإسلاميين في دول الخليج وغيرها، تعتبر ما تتبعه حكومة طالبان مع نساء أفغانستان، حيث حرمن من العمل والدراسة وفرضت عليهن عزلة كاملة، هو الفهم الوحيد الممكن استخلاصه من أحكام الشريعة وتحذيراتها بخصوص المرأة.

النساء.. وقيادة السيارات

لقد اقترح أحد الإسلاميين الكويتيين «منع النساء من قيادة السيارات لحل مشكلة المرور». [المزيني، قالوا، ص 263]. كما هاجم أحد الإسلاميين الأردنيين، منير محمد الغضبان، في كتاب واسع التداول بين «الإخوان» وغيرهم، التعليم العام بشكله الحالي، ودعا إلى تركيز التعليم في المرحلة الابتدائية على تحفيظ القرآن الكريم لأنه «وحده كاف لتكوين القدرات والخبرات». وقال إن «المرحلة الجامعية بالنسبة للمرأة هي مرحلة غير أساسية. . بمعنى أن الأصل أن تكون المرأة في هذه السن قد دخلت بيتها الزوجي». [الغضبان، الفتاة، ص 28 و38].

ويضيف، أننا نستطيع تلقين النساء دراسات الطب «بتعليم المواد التي يتلقينها في مدارسهن، والتخصص في المجالات الطبية ليقمن بدورهن في تطبيب النساء بل والرجال عند الضرورة وعند قيامهم بجهاد العدو في خضم المعارك».

ولا يطالب د. المزيني بعزلة «طالبانية» للمرأة الكويتية، «فليس المقصود بالحجاب أن تحبس المرأة في بيتها». ولكنه يتساءل، كزميله الأردني «ما هي الفائدة التي كسبتها بناتنا من التعليم الجامعي؟» ثم يطالب المسؤولين بأن يضيقوا من نطاق توظيف المرأة في الدولة لكي «لا تنافس رزق الرجال»، [ص 71، 572] مع إقراره على الأرجح أن أرزاق العباد جميعاً على الله.

إن مطالب الغضبان والمزيني وغيرهما المتزمتة استمرار لمواقف قوى المحافظة والجمود في المجتمعات العربية والإسلامية ضد التعليم الحديث، أو مناهجه العلمية، وتعليم الإناث على وجه الخصوص. وقد أشرنا مراراً في مناسبات سابقة إلى ما أبداه بعض رجال الدين من نفور إزاء تعليم النساء، ومنهم خير الدين الألوسي في كتابه عام 1897 «الأصالة في منع البنات عن الكتابة» حيث يقول:

«فأما تعليم النساء القراءة والكتابة فأعوذ بالله، إذ لا أرى شيئاً أضر منه بهن، لأنهن لما كُن مجبولات على الغدر، كان حصولهن على هذه الملكة من أعظم وسائل الشر والفساد. . فاللبيب من الرجال هو من ترك زوجته في حالة من الجهل والعمي، فهو أصلح لهن وأنفع». [حيدر، أفكار، ص 68].

وفي عام 1901 مثلاً، وضع أحد شيوخ الأزهر، «محمد إبراهيم القاياتي» كتاباً بعنوان «السُّنّة والكتاب في حكم التربية والحجاب»، جاء فيه بخصوص تعليم المرأة ما يلي: «وأما تعليمهن الكتابة فهو جائز إذا لم يترتب عليه محرم من اختلاط بأجنبي أو خلوته بها أو نظره لها أو غير ذلك. ومع وجود هذا الشرط فتعليمهن الكتابة منهي عنه شرعاً نهي تنزيه فهو مكروه. . فقد روى الحاكم وصححه البيهقي عن عائشة رضي الله عنها أن النبي ﷺ قال: لا تنزلوهن في الغرف ولا تعلموهن الكتابة، يعني النساء، وعلموهن الغَزْل وسورة النور. . وأخرج الترمذي الحكيم عن ابن مسعود. . أن النبي ﷺ قال: مر لقمان على جارية في الكُتّاب، فقال: لمن يُصقل هذا السيف؟».

ويقول «الشيخ القاياتي» إن علة نهي النساء عن الكتابة «هي أن المرأة إذا تعلمتها توصلت بها إلى أغراض فاسدة وأمكن توصّلُ الفسقة إليها على وجه أسرع. . فلأجل ذلك صارت المرأة بعد الكتابة كالسيف الصقيل الذي لا يمر على شيء إلا قطعه بسرعة».

ويرى الشيخ الأزهري، من جانب آخر، ضرورة تعليم النساء «القرآن والعلوم والآداب. . بخلاف الكتابة فإنه وإن كان فيها مصالح إلا أن فيها خشية مفسدة ودرء المفاسد مقدم على جلب المصالح». [ص 150 ـ 153].

وفي القرن العشرين استقى الكتّاب الإسلاميون المحافظون بعض الحجج المضادة للتوسع في تعليم النساء من الأوساط الأوروبية المعادية للحداثة. مثال ذلك ما جاء في كتاب محمد فريد وجدي «المرأة المسلمة» عام 1912، والذي يردُّ فيه على كتاب قاسم أمين «المرأة الجديدة». حيث يورد «وجدي» اقتباساً لصامويل سمايلز Samuel Smiles (1812 ـ 1904) جاء فيه: «إن أعظم ما كانت تُمدح به المرأة الشريفة ربة العائلة عند الرومانيين القدماء هو أنها كانت ملازمة بيتها تغزل فيه. وقد قيل في عصرنا إن غاية ما يلزم أن تعلمه المرأة من الكيمياء هو أن تعرف حفظَ القدْر في حالة الغليان، ومن علم الجغرافيا معرفة الغُرف المختلفة في بيتها». وتمنى الشاعر بايرون (1788 ـ 1824) بألا يوجد في مكتبة المرأة «غير التوراة وكتاب الطباخة». [ص 177].

وقد جابه افتتاح المدارس العامة لتعليم الإناث معارضة قوية من شيوخ الدين والفقهاء في العالمين العربي والإسلامي ممن عارضوا كذلك تعليم اللغات الأوروبية والجغرافيا والعلوم في المدارس الحكومية عموماً. وكان بعض رجال الدين ممن سبقوهم قد حرَّموا الطباعة في الدولة العثمانية ولم يسمح بطباعة المصحف إلا عام 1825 رغم أن الطباعة العربية كانت معروفة في روما وغيرها حيث طبع أول كتاب بالحروف العربية عام 1591، تحت إشراف أحد أفراد آل مديتشي. [مجلة مكتبة الملك فهد الوطنية، يوليو ـ ديسمبر 1995، ص 168]. كما حرَّم غيرهم من رجال الدين قائمة طويلة من المخترعات الحديثة وهاجموا كروية الأرض وكفّروا من يقول إن المطر أصله من بخار الماء أو أن الأرض تدور حول الشمس، أو أن السماء فضاء. وعندما فقد الإسلاميون والمحافظون السلفيون في مصر والشام والخليج وغيرها القدرة على منع مدارس البنات من الانتشار، بسبب دعم الحكومات لهذا النوع من التعليم وتنامي ضغوط الهيئات الدولية كاليونيسكو وغيرها، صاروا يركزون الهجوم على ما يسمونه بالاختلاط والمناهج الموحدة للبنين والبنات والتربية البدنية والتعليم الجامعي والبعثات الدراسية وغير ذلك. ولو أتيحت الفرصة لبعض شرائح الإسلاميين، كما ذكرنا، لما ترددوا في الحد من تعليم النساء ولعملوا على بناء مجتمع منغلق يفصل بشكل تام بين الجنسين، ويحرم النساء من سائر الحريات والحقوق إلا ما لا مهرب من إعطائها لهن.

سفور وجه المرأة

من أخطر السياسات الاجتماعية التي يتبعها الإسلاميون في مجالات عديدة سياسة تجزئة المطالب والسعي خطوة إثر خطوة في الهيمنة السياسية والاجتماعية. وهذا ما نراه مثلاً في الموقف من المرأة. فهم يبدأون بالمطالبة بالحشمة، فإذا تحققت طالبوا بتغطية الشعر، فإذا نالوا ذلك طالبوا بالنقاب، فإذا تنقبت النساء طالبوا بعزلهن عن الحياة عموماً، والإبقاء عليهن في المنزل، لا يخرجن إلا لأشد الضرورات.

و«الأصل في المرأة أن تقر في بيتها ولا تخرج منه إلا لمصلحة غالبة، فإذا خرجت لمثل تلك المصلحة كانت محتجبة بكل جسمها. . ذلك أن في خروج المرأة من بيتها فتنة مطلقاً فلا يباح لها الخروج لذلك إلا لمصلحة غالبة». [الكردي، أحكام، ص 127].

ويرى أبو الأعلى المودودي أن «كل زينة وكل تجمل تقصد به المرأة أن تحلو في أعين الأجانب يطلق عليه تبرج الجاهلية، حتى القناع الذي تستتر به المرأة، إن انتُخب من الألوان البارقة والشكل الجذاب». [غمر، إعداد، ص 75، المودودي، الحجاب ص 132].

و«المودودي» هو من هو في دنيا الحركة الإسلامية، فاحكم بنفسك على قدرة هذه الحركة في «تطوير» المجتمعات العربية والإسلامية.

وعندما أصدر المحدِّث الشامي الشهير «الألباني» كتابه عن حجاب المرأة المسلمة، وأفتى بإباحة كشف الوجه للمرأة أمام الأجانب، حيث «إن كشف المرأة عن وجهها - ولو كانت جميلة - حق لها، إن شاءت أن تأخذ به فعلت، وليس لأحد أن يمنعها من ذلك، بزعم خشية الافتتان بها، [إلا] أن كشف الوجه وإن كان جائزاً فستره أفضل». [الألباني، الحجاب، ص 5]، أصدر الشيخ حمود بن عبدالله التويجري كتابه المعروف «الصارم المشهور على أهل التبرج والسفور»، حيث أورد عدداً كبيراً من الأحاديث التي تفيد عدم جواز سفور وجه المرأة أمام الأجانب، وبيّن في الفصل الثامن من كتابه أن «بعض العلماء قد صرّح بتكفير من قال بالسفور ورفع الحجاب وإطلاق حرية المرأة، إذا قال ذلك معتقداً جوازه». [ص 108].

ويثير هذا الاختلاف الحاد حول سفور الوجه وستره بين الإسلاميين المعاصرين مشكلة تعارض النصوص وتباين الاستنتاجات، وبخاصة بعد أن تراكم هذا القدر الهائل من المتون الفقهية والاجتهادات، كما يبين بجلاء المشاكل الكبرى التي تجابه تطور المرأة المسلمة، ومشاركتها في الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وهي تجابه هذا الجبل المتراكم من التحذيرات والضغوط الموروثة من القرون الخوالي. ويقول المرحوم الشيخ

محمد الغزالي: «إن جمهرة من علماء الدين وضعت صعوبات رهيبة أمام تعليم المرأة في شتى المراحل ولم تستسلم إلا كارهة! وهي الآن تضع ذات الصعوبة أمام تردد المرأة على المسجد . . يجب أن تُغربل التقاليد الشائعة بيننا غربلة شديدة حتى لا يبقى منها إلا ما كانت له بالشريعة صلة . . وقد ترنحت الدعوة الإسلامية وهي تشق طريقها إلى أقطار العالم في العصور المتأخرة ـ والوسيطة ـ لأنها حملت مع تعاليم الإسلام أخلاطاً أخرى غريبة على وحي الله . . إن الإسلام يُراد هدمه باسم الإسلام». [القبس، 14/ 3/ 1989]. وقد اعتبر الغزالي، في مقال بجريدة «الخليج» الإماراتية، 21/ 12/ 1990، أن الحديث الذي يمنع المرأة من الذهاب إلى المسجد وهو «صلاة المرأة في بيتها خير من الصلاة في المسجد» غير صحيح. وشكك كذلك في حديث يروى عن أن الرسول ﷺ «سأل ابنته فاطمة: ما أفضل شيء للمرأة؟ قالت: ألا ترى الرجال . . وألا يراها الرجال، فقال: قطعة مني . . ذرية بعضها من بعض، وضمها إليه»، وقال الشيخ الغزالي: «إن هذا الحديث كاذب».

وتساءل الغزالي: «لماذا نحاول تعطيل نصف المجتمع ـ المرأة ـ عن المساهمة في تقدمه» وقال «إن الإسلام أباح لها كشف الوجه والكفين».

ومن الفتاوى التي انفرد بها الشيخ الغزالي، وناقض بها إجماع الفقهاء وتيار الإخوان المسلمين نفسه، معارضته لأن تكون دية المرأة على النصف من دية الرجل، «فالدية في القرآن واحدة للرجل والمرأة والزعم بأن دم المرأة أرخص، وحظها أهون زعم كاذب». [الغزالي، السنة، ص 19].

فالمسلمون مجمعون على أن دية المرأة نصف دية الرجل. قال الشافعي في كتاب «الأم»: «لم أعلم مخالفاً من أهل العلم قديماً ولا حديثاً في أن دية المرأة نصف دية الرجل». [العودة، حوار، ص 66. انظر كذلك فقه السنة، جـ2، ص 563].

ويحاول مؤسس حركة الإخوان في سوريا، د. مصطفى السباعي، تقديم تبرير اقتصادي لعدم المساواة هذه، والتي لا يرى فيها ما يعيب، فيقول: «أما في القتل الخطأ وما أشبهه، فليس أمامنا إلا التعويض المالي والعقوبة بالسجن ونحوه، والتعويض المالي يجب أن تراعى فيه الخسارة المالية . . فهل خسارة الأسرة بالرجل كخسارتها بالمرأة . . إن الدية ليست تقديراً لقيمة الإنسانية في القتيل، وإنما هي تقدير لقيمة الخسارة المادية التي لحقت أسرته بفقده . . [كما] أن ذلك مرتبط أيضاً بفلسفة الإسلام في عدم تكليف المرأة بالكسب للإنفاق على نفسها وعلى أولادها». [السباعي، المرأة، ص 38ـ39] فكيف يفسر الإسلاميون مثل هذا التعارض الكامل بين الغزالي والفقهاء والسباعي؟ وكيف نفسر بهذا المقياس نفسه كون دية الرجل من أهل الكتاب بنصف دية المسلم أو الثلث [سابق، فقه السنة، جـ2، ص 564] وما مقاييس الإفتاء؟

القرضاوي يناشد الإسلاميين

ويشير د. القرضاوي إلى قدم علاقة الحركة الإسلامية بالمرأة، حيث بدأت مع ظهور «الأخوات المسلمات» في زمن المرشد حسن البنا نفسه. «ولكن يجب أن نعترف بأن العمل النسائي لم يبلغ إلى المستوى الذي ينبغي أن يصل إليه. . فلم تظهر إلى اليوم - برغم مرور ستين عاماً على الحركة، قيادات إسلامية نسائية. . وذلك لأن الرجال يحاولون دائماً أن يسيطروا على توجيه النساء». [أولويات الحركة، ص 64] ولا شك أن شكوى الإسلاميين في هذا المجال بعد أن قرأنا منذ قليل تحفظاتهم المتشددة في مجال النقاب والحجاب، والتحفظات الأخرى في مجال عورة الصوت والشكل والرائحة والحركة وصوت الأرجل وتجنب الخلوة وعدم السفر بدون محرم وعدم «مزاحمة الرجال». . أقول هذه الشكوى من قبيل «قتل المرأة والسير في جنازتها». فما من تيار فكري أو سياسي عرقل مسيرة المرأة ودمر مكاسبها كالتيار الإسلامي الأصولي. ولعل ما يؤكد كلامي هذا ما يقوله د. القرضاوي في المرجع نفسه، إذ يشتكي من تزايد التشدد والتطرف في تقييد حرية النساء: «أود أن أقول هنا بصراحة: إن العمل الإسلامي قد تسربت إليه أفكار متشددة غدت هي التي تحكم العلاقة بين الرجال والنساء، وتأخذ بأشد الأقوال تضييقاً في هذه المسألة. وهذا ما لاحظته في كثير من المؤتمرات والندوات، حتى في أوروبا وأمريكا. ففي أواسط السبعينات ظللتُ أحضر لعدة سنوات المؤتمرات السنوية لاتحاد الطلبة المسلمين بالولايات المتحدة وكندا، وكان يحضر الإخوة والأخوات، ويشهد الجميع المحاضرات والندوات العامة، ويسمعن التعليقات والأسئلة والأجوبة والمناقشات حول القضايا الإسلامية الكبيرة: فكرية وعلمية واجتماعية وتربوية وسياسية. . ولكني في الثمانينات حضرتُ عدداً من المؤتمرات في أمريكا وأوروبا، فوجدت فصلاً تاماً بين الجنسين، ووجدت الأخوات يُحرمن من قسم كبير ومهم من المحاضرات والمناقشات والندوات التي تعقد عند الرجال».

وينتقد د. القرضاوي ما ذهب إليه جمهور الفقهاء في مختلف المذاهب من منع المرأة من الذهاب إلى المسجد، وبخاصة الشابة، سداً للذريعة، وخوفاً من الفتنة. ويقول إن مثل هذا التحفظ «لم يعد ما يبرره اليوم». ولا شك أن مصالح الحركة الإسلامية الأصولية الحالية كانت ضمن حسابات د. القرضاوي، عندما ذكّر الإسلاميين المتزمتين، «أن المرأة لا تستفيد من المسجد الصلاة فقط، بل تستفيد معها حضور المواعظ والدروس الدينية، وتتعرف على غيرها من صالحات النساء، فيتعارفن على الخير، ويتعاونَّ على البر والتقوى». [القرضاوي، الفتوى، ص 86].

اختفاء الداعيات.. بعد الزواج

ويضيف د. القرضاوي أن «مشكلة العمل الإسلامي النسوي أن الرجال هم الذين يقودونه، ويوجهونه ويحرصون على أن يظل زمامه بأيديهم. . يفرضون أنفسهم فرضاً، حتى على الاجتماعات النسوية، مستغلين حياء الفتيات المسلمات الملتزمات، فيكتمون أنفاسهن ولا يتيحون لهن قيادة أمورهن بأنفسهن». ومن الظواهر الأخرى في مجال العمل النسائي الإسلامي الحزبي، التي شكا منها كثير من النساء في مصر والجزائر، كما جاء في ملاحظات د. القرضاوي، هو أن الأخ الملتزم، أي العنصر الإسلامي الحزبي، ما إن يتزوج الأخت الداعية النشطة المتحركة حتى «يفرض عليها العزلة، ويمسكها في البيت، ويحرمها من المشاركة في الحركة، ويطفئ تلك الشعلة التي كانت تضيء الطريق لبنات الإسلام». [ص 68].

وتؤكد الإسلامية الكويتية «كواكب عبدالرحمن الملحم» ظاهرة تسلط الرجال من واقع تجربتها التي امتدت عقداً ونصف العقد داخل صفوف حركة الإخوان، حيث «كان أقصى منصب تصل إليه امرأة في مؤسساتها هو قمة هرم قطاعها النسائي الذي لا تملك هي في كثير من الأحيان صناعة قراراته». [الملحم، مسلمة، ص 45].

وهي الشكوى نفسها التي ترددها السيدة «مهجة قحف»، من واقع تجربة حركة الإخوان المسلمين في مصر، حيث تقول: «عندما تصل إلى مؤسسات صياغة القرار الحقيقية لمجلس الشورى أو مكتب الإرشاد أو المكتب التنفيذي فإن عضويتها تقتصر على الرجال، والرجال هم الذين يضعون السياسات العامة للرجال والنساء معاً. . ونفس التركيب التنظيمي. . يتواجد في الجماعة الإسلامية في باكستان وفي أغلب الجماعات الإسلامية». [المرجع نفسه، ص 46] وتلاحظ «الملحم» على عموم الجهد الفكري للحركة الإسلامية تقصيراً كبيراً بحق المرأة، «فقد ظل عطاؤها الفكري واجتهاداتها محدودة، وفي أحيان لم يكن هناك سوى التطبيل والشعارات المبهرجة والنظريات التي تختلف عن التطبيق». [المرجع نفسه، ص 36].

ويحاور د. القرضاوي من يعترض على النشاط السياسي للمرأة المسلمة، وأن يكون لها دور بارز في الحركة الإسلامية مستنداً إلى الآية 33 في سورة الأحزاب ﴿وقرن في بيوتكن﴾ فيقول: «إن الآية خطاب لنساء النبي، وهؤلاء لهن من الخصوصية ما ليس لغيرهن، وعليهن من التغليظ ما ليس على سائر النساء». [ص 68]

وهكذا نرى كيف أن المصلحة الحزبية هي التي تقرر في نهاية الأمر بعض مفاهيم

واجتهادات تيار «الوسطية الإسلامية» التي يقودها د. القرضاوي. ولو كان رأى مصلحة حركة الإخوان في اتجاه تقليص حرية المرأة في هذه المرحلة لقال «إن نساء النبي ﷺ قدوة لبقية نساء المسلمين»، كما هو الأمر عادة في اجتهادات الإسلاميين «المحافظين» أو «المتطرفين»، على حد سواء!

المرأة.. والوزارة

ويستطرد د. القرضاوي بعد أن بين الفرق الجوهري بين نساء النبي وبقية نساء المسلمين لقوله تعالى ﴿يا نساء النبي لستُنَّ كأحد من النساء﴾، الأحزاب، 32، فيقول: «ومع هذا لم تمنع هذه الآية عائشة أم المؤمنين من الخروج في معركة الجمل، تطالب بما تعتقده حقاً في شؤون السياسة، ومعها من كبار الصحابة رجلان رُشِّحا للخلافة، وهما من العشرة المبشَّرين بالجنة. وما روي من ندمها على هذا الموقف، فليس لأن خروجها من بيتها لم يكن مشروعاً، بل لأن رأيها في السياسة جانبه التوفيق». [ص 69].

وتجيز فتاوى د. القرضاوي التي أكدها مؤخراً، تولي المرأة الكثير من المناصب القيادية إلا الإمامة. فـ«يمكن أن تكون وزيرة، يمكن أن تكون قاضية أو تكون محتسبة». كما قلل من أهمية الدلالة الفقهية لحديث «لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة»، لأن «الحديث له مناسبة قيلت فيه». ثم أضاف: «صحيح أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب. لكن هذا غير مجمع عليه. ولا يؤخذ عموم اللفظ على إطلاقه أو قاعدة مسلماً بها. فالقرآن حكى لنا عن امرأة قادت قومها.. وحكمتهم بالعدل والحكمة والرشد وكان حكمها يقوم على الشورى». [الأنباء الكويتية، 23/ 2/ 1997].

ولا يخفى القارئ أن الكثير من الإسلاميين الآخرين، الذين لا يقلون «اعتدالاً ووسطية» عن د. القرضاوي، قد يفهمون هذه الآيات والأحاديث المتعلقة بالمرأة بشكل معاكس تماماً، ولا يستطيع أحد أن يحسم الجدل أبداً ما دامت النصوص المتعارضة قائمة، وحرية الكلام والنشر مضمونة.

من هؤلاء مثلاً الداعية الشهير حسن أيوب الذي يدعو المرأة إلى المشاركة في الجهاد والعمليات الحربية والفدائية والاستخبارات.. ولكن بحذر «لأن النساء فتنة أينما وُجدن وحيثما حللن، وما تركت امرأة لهواها إلا كانت مفسدة ومهلكة لمن حولها». [أيوب، الجهاد، ص 137].

حل غير واقعي

ومما يلاحظ على آراء الإسلاميين وكتاباتهم عموماً أنهم غالباً ما يعمدون إلى الفتق والترقيع، والتخلص اللغوي الفقهي البلاغي من المشاكل الاجتماعية والسياسية، التي لا

يشعرون بأبعادها الحقيقية دائماً، ويحسبون أن التوفيقية والانتقائية تخرجهم من المشكلة سالمين وتعيدهم إلى قواعدهم غانمين. ولا ينظرون نظرة استراتيجية واسعة لما يقرون أو يعارضون من سياسات.

ولكي أضرب مثلاً واحداً في هذا المجال أقول إن كل الإسلاميين تقريباً لديهم تحفظات على عمل المرأة خارج منزلها مقابل راتب، وهو ما نشير إليه عادة بعبارة «عمل المرأة». كما أن كل الإسلاميين تقريباً لا يرون بأساً، بل يرون ضرورة، في أن تعمل المرأة في مجال تعليم البنات والطب النسوي وبعض الخدمات الاجتماعية والخياطة. ولكن هل يمكن تطوير خبرة الطبيبة المسلمة مثلاً في مجتمع منغلق محافظ كهذا الذي يتصوره بعض الإسلاميين؟ وما تأثير السماح لهذه الشريحة من النساء بالعمل والحصول على دخل مالي منتظم، على فرص زواج الفتاة التي لا تعمل وبخاصة في المجتمعات المتوسطة والمحدودة الدخل كالدول العربية غير الخليجية أو باكستان وتركيا وبنغلادش مثلاً؟ وكيف يمكن للاقتصاد الإسلامي من صناعات وخدمات أن يزدهر إذا قلصنا عملياً دخل الأسرة العربية والمسلمة بإجبار معظم النساء على الابتعاد عن سوق العمل. . وهي مأساة نراها اليوم ماثلة أمامنا في أفغانستان في ظل حكومة «طالبان» شديدة التزمت؟ ثم كيف نوفق بين ضغوطات العمل الميداني للطبيبات، وربما المدرسات أو غيرهن، والسلطة التي لا حدود لها للرجل زوجاً وأباً وأخاً، وبخاصة احتياجاتهم التي لا بد أن تلبى على أفضل وجه وإلا توافرت للزوج مثلاً حجج الانفصال أو حرمان زوجته من العمل؟

إخوان سوريا.. والمرأة

يضع د. القرضاوي ثلاثة شروط لعمل المرأة هي أن يكون العمل في ذاته مشروعاً، وأن تلتزم الموظفة أدب المرأة المسلمة إذا خرجت من بيتها في الزي والحركة، وألا يكون عملها على حساب واجباتها الأسرية. [القرضاوي، قضايا، ص 178].

ويعطي مرشد الإخوان المسلمين السوريين الأول د. مصطفى السباعي [1915 ـ 1964] المرأة حق التعليم، لأن «الأمهات الجاهلات ينجبن أبناء جاهلين خاملين». غير أنه ينظر إلى توحيد مناهج الذكور والإناث في التعليم العام كـ «خطأ بالغ». [السباعي، المرأة، ص 165 ـ 166]. ويقول د. السباعي: «إن الإسلام منع المرأة تولي رئاسة الدولة. . أما سائر الوظائف الأخرى فليس في الإسلام ما يمنع المرأة من توليها لكمال أهليتها، ولكن يجب أن يتم ذلك وفق مبادئ الإسلام وأخلاقه. فلا يصح أن تكون الوظيفة معطلة لعمل الأم في بيتها. . ولا يصح أن تختلط الموظفة بالرجال. . ولا يصح أن تكون الموظفة في غرفة واحدة مع موظف أو أكثر من الرجال». [ص 167].

وبالرغم من ضآلة نسبة العاملات من النساء في قوى العمل العربية إلا أن الإسلاميين يتهمون المرأة العاملة «بسرقة» فرص العمل من الرجال. انظر مثلاً ما يقوله إسلامي مصري معروف من تيار الإخوان المسلمين: «أما أن يكون عمل المرأة مزاحمة للرجل المسؤول عن نفقات من يعولهم من زوجة وبنين، وربما أبوين عجوزين فقيرين، فهو خطيئة اجتماعية. . لأنها بعملها تروِّج البطالة، وتسد أبواب رزق أطفال آخرين حجبت بعملها والدهم عن كسب قوتهم، ودفعت بهم إلى التشرد والضياع، ثم الانحراف والجريمة والعدوان على المجتمع وكراهيته». [الجبري، المرأة، ص 64]. ومن المعروف طبعاً أن نسبة النساء المصريات في قوة العمل محدودة، وأن الزيادة السكانية وزيادة القوى العاملة المصرية بين الرجال في مصر بالملايين، فكيف تكون المرأة المصرية مسؤولة عن بطالة الرجال؟

ويحبذ السباعي عمل المرأة «في المستشفيات ومدارس الأطفال والمدارس الإعدادية والثانوية للبنات، وفي مختلف نواحي النشاط الاجتماعي». ولكنه يعتبر «توظيف المرأة بدلاً من الرجل عملاً لا تبرره المصلحة»، ويضيف أنه «أصبح من المؤكد أن المرأة في الوظيفة لا تكاد تؤدي نصف عمل الرجل»، ويقول: «وهذا ما يدعونا إلى الإهابة بالمسؤولين أن لا يفتحوا باب التوظيف للمرأة على مصراعيه، بل يقتصروا فيه على ما لا ينجح فيه غير المرأة». [ص 167 ـ 169] وهكذا يفوت د. السباعي أن يلاحظ أن إنتاجية المرأة الموظفة المنخفضة في العالم العربي لها أسبابها الإدارية والاجتماعية، وقد تكون الموظفة في أحيان كثيرة أكثر عطاءً من الرجل وأشد إخلاصاً لعملها. إن بعض الحل يكمن في تطوير الاقتصاد والحزم الإداري لا في حرمان نصف المجتمع من حق تحسين أحواله المعيشية.

غير أن د. القرضاوي والغزالي، كما يبدو، أكثر تحبيذاً من د. السباعي لعمل المرأة بسبب تغير ظروف المجتمعات العربية والإسلامية، عما كان عليه الحال في زمن السباعي، وبسبب اتساع التيار الإسلامي اليوم، وبخاصة قاعدته النسائية، وتعمق أزمة التخلف العربية والإسلامية وتزايد الفقر مع تدهور الظروف المعيشية، وغيرها من الأسباب. إلا أن جميع الإسلاميين يقفون عند إطار التطبيب والتعليم نفسه، عند الضرورة، كمجالات أساسية لعمل المرأة. . ولا يفوت آخرين أن يذكروا مجال الخياطة والتطريز!

اجتهادات الترابي

ومن الإخوان المسلمين الأكثر جرأة وتطلعاً للتجديد، السوداني د. حسن الترابي، في كراسة بعنوان «المرأة بين تعاليم الدين وتقاليد المجتمع».

ويرفض د. الترابي انعزال المرأة عن الرجل. فقد وردت أحاديث صحاح في خروج النساء للعيدين حتى غير المصليات، ولا سلطان للرجال على النساء إلا في إطار العلاقة الزوجية التي كذلك لا قوامة للرجل فيها إلا قوامة الإنفاق والأمر والتأديب بالمعروف. وليست الحياة العامة مسرحاً للرجال وحدهم، ولا عزل بين الرجال والنساء في مجال جامع. فالصلاة مشتركة حيث نهى النبي ﷺ حتى عن منع النساء من الخروج إلى المساجد ليلاً. وقد حاول بعض الولاة باجتهاد منهم تفريق الرجال والنساء في الطواف ولكن أهل السنَّة كانوا يعترضون على تبديل ما كان عليه الأمر في عهد الرسول.

وتخرج المرأة لحاجتها في الطريق وتشهد السوق ولو تاجرة أو مترفة ولو كانت تقع بعض الإيذاءات لها. ولا عزل بين النساء والرجال، فللمرأة، يقول د. الترابي، أن تستقبل ضيوف الأسرة وتحدثهم وتخدمهم، ومن النساء من كان يزورهن الرسول ويأكل عندهن ويصلي ويعودهن في مرضهن مثل أم أيمن وخولة بنت قيس والشفاء بنت عبدالله وكانت من عقلاء النساء وفضلائهن، وكان رسول الله ﷺ يزورها ويقيل عندها في بيتها، وكانت قد اتخذت له فراشاً وإزاراً ينام فيه.

الحجاب.. لنساء النبي ﷺ

ويرى د. الترابي أن الحجاب المشهور «من الأوضاع التي اختصت بها نساء النبي ﷺ لأن حكمهن ليس كأحد من النساء وجزاءهن يضاعف أجراً وعقاباً». . ويضيف أن آية الحجاب قد حكمت ألا تظهر زوجة النبي للرجال ولو بوجهها وكفيها فقط في حين يجوز إظهار الوجه والكفين لسائر نساء المسلمين. وكان الصحابي عمر بن الخطاب قد قال للنبي: يا رسول الله إن نساءك دخل عليهن البر والفاجر فلو أمرتهن أن يحتجبن، فنزلت آية الحجاب. كما أن النساء اللاتي فارقهن النبي ﷺ قبل الدخول لم يسمِّهن أمهات المؤمنين ولم يضرب عليهن حجاباً وتزوجن بعده.

ويقول د. الترابي إن «الحياة الإسلامية حياة موجهة إلى الله ولئن أبيح فيها اتصال الرجال بالنساء فإنما ذلك ابتلاء ينبغي للمسلم أن يتخذه مجالاً لعبادة الله وشكره». ويلاحظ الترابي «أن غالب أحكام القرآن في المرأة جاءت حدوداً موضوعة على الرجال تمنعهم من الاعتداء، وقليلاً منها ما خوطبت بحدوده المرأة». أما ما نرى من دعاوى الحجر على حقوق المرأة وحرياتها فمرجعها «أهواء الذكور الجاهلية كالمجتمع العربي والفارسي والهندي».

ويقول الترابي إن هذه المجتمعات أخذت تنسب الكثير من تقاليدها المحلية إلى الدين لتضفي عليها الشرعية، ولتدعم نفوذها على نفوس الناس. «وقد اتُّخِذت كثير من الحيل

الفقهية لتكييف الشريعة بما يناسب الأعراف القديمة، منها ضرب النصوص بعضها ببعض لادعاء نسخ بعض النصوص التي تتسع على المرأة، وإطلاق النصوص المقيدة. ومنها التوسع في تفسير الأحكام المتعلقة بمظهر المرأة ومسلكها والتشديد في تقديرها بينما يقع التضييق والحصر في كل حكم يثبت لها حقاً أو حصانة في وجه الرجل. ومنها سحب النصوص والعزائم التي وردت في شأن النبي ﷺ ونسائه على سائر النساء برغم خصوصية تلك الأحكام».

وينتقد د. الترابي المبدأ الفقهي المعروف بسد الذرائع لأنه كان «أوسع الحجج الفقهية للتضييق على النساء. . بفرض قيود مفرطة بحجة خشية الفتنة وبتقديرات مفرطة في الحيطة والتحفظ».

مصالح الإسلاميين

ويثير تحليل د. الترابي لتطور القيود على حقوق المرأة وكيانها في المجتمعات الإسلامية الكثير من الآلام والأسئلة الملحة.

أين تبدأ شريعة الإسلام وأين تنتهي الأعراف العربية؟ ولماذا يبقى الإسلاميون كالشياطين الخرس في مراعاة التيار المحافظ والمتشدد المتسلط على المرأة في بعض المجتمعات، مراعاة لنفوذهم الحزبي وحساباتهم السياسية وانتشار مجلاتهم ومصالحهم الانتخابية وربما زبائن بنوكهم؟

ولماذا لا تحتل عملية تطوير المجتمع الإسلامي من الداخل وتحديث أطره، الأولوية التي ينالها دق طبول الحرب والانفصال لكل أقلية إسلامية في أقاصي الأرض أو جمع الأموال لكل أدعياء الجهاد في هذه الدولة أو تلك؟ ثم كيف يتوقع الإسلاميون للمرأة المعزولة المحجوبة المنهكة والمنهمكة في حياتها العائلية وفي المشاجرات مع الزوجات الأخريات أحياناً، والبعيدة عن نبض الحياة السياسية والاقتصادية، التي لا تتنفس أو تعمل إلا في المدارس والمستشفيات وورش الخياطة، أن تكون قادرة على بناء جيل إسلامي جديد. . «فريد»؟

ولا يقدم الإسلاميون، كما بينا، فهماً ناضجاً لعمل المرأة. وحتى من يسمح للمرأة بالعمل في بعض المجالات بموجب فهمه للشريعة الإسلامية لا يدرك النتائج المترتبة على عمل المرأة حتى في مجال التعليم والعلاج على صعيد العالم الإسلامي عموماً، ولا يهتم بتطوير القوانين الاجتماعية والحريات والحقوق بما يتوافق مع خروج هذه الأعداد الكبيرة من النساء للعمل. ويبدو أن بعض الإسلاميين الخليجيين مثلاً يكتفون بالنظر إلى واقع

الكويت والبحرين والإمارات ولا يأخذون بالحسبان التجمعات البشرية الكبرى في بعض الدول الآسيوية والأفريقية في العالم الإسلامي، حيث السكان بالملايين، وحيث وطأة الازدحام والفقر والتخلف لا تُطاق، مما يعني استحالة حصر عمل النساء بالطب والتعليم وحدهما، وبخاصة عندما تضم قوة العمل النسائية مئات الألوف من الموظفات والعاملات، مما سيجعل للمرأة وعملها تأثيراً سياسياً وقانونياً قد ينهار معه الكثير من القيود الوهمية التي يضعها الإسلاميون في وجه عمل المرأة اليوم.

ومما يلفت النظر في نشاطات الإسلاميين أنهم كثيراً ما يتبنون، كما ذكرنا، «اجتهادات تخلصية» في القضايا المعقدة، دون دراسة ما يترتب على هذه الاجتهادات من نتائج، وما قد تتسبب فيه من تناقضات مع بقية عناصر المشروع الإسلامي الذي يدافعون عنه، بل ما قد تثيره من جدل ومعارضة داخل الصف الإسلامي نفسه. فقد يعمد بعض «المفكرين الإسلاميين» إلى اعتبار الشورى والديمقراطية شيئاً واحداً، أو أن الإسلام يجيز التعددية السياسية، أو أن الجزية لا مكان لها في عالم اليوم، أو أن العالم في نظر الإسلام لم يعد منقسماً إلى دار حرب ودار سلام وغير ذلك. وكلها اجتهادات وتوجهات عصرية أو تقدمية، ولكننا لا نرى أية دراسة إسلامية عميقة لتأثيراتها على المدى البعيد، أو على ما تنادي به الحركة الإسلامية في مجالات أخرى. فالمرأة مثلاً نصف المجتمع، والجدل حول حقوقها على النطاق الدولي في اتساع، ولعمل المرأة العربية والمسلمة دور أساسي في زيادة دخل الأسرة ورفع المستوى المعيشي وتنشيط اقتصاديات العالم الإسلامي وتعميق الوعي السياسي والاجتماعي في جميع المجتمعات الإسلامية. ورغم هذا لا تنظر الحركة الإسلامية إلى هذه القضية إلا من زاوية العلاقة بين الجنسين، رغم اقتناع الكثير من الإسلاميين بصعوبة تقييد حركة المرأة والرجل في هذا العصر، ورغم إدراك الكثيرين منهم للأوضاع البائسة للمجتمعات الإسلامية، بل صعوبة فرض النموذج الإسلامي بالشكل الذي يطالب به الإسلاميون أنفسهم.

فنحن جميعاً نشاهد على شاشة التلفاز تقارير عن بعض الدول والمدن الإسلامية. وما إن نجد على الشاشة نساء أميات وسط كوكبة من الأطفال الرضع في غرفة ضيقة والقاذورات في كل مكان، حتى نخمن أننا نشاهد منظراً من دولة إسلامية. وهو تخمين صائب في معظم الأحوال. ولكن لا الإسلام يدعو إلى عدم الاهتمام بالنظافة، ولا الإسلاميون الذين يعرف جلهم مضار القذارة، يحبذون هذا النمط من الحياة. إلا أن كتب الإسلاميين النسائية نادراً ما تتحدث عن تحديث الحياة الاجتماعية، أو تؤيد تحديد النسل، أو تبين مخاطر الجهل والسلبية، دع عنك أن تشير من قريب أو بعيد إلى مشاكل تعدد الزوجات.

وتمتلىء الكتب التي يؤلفها الإسلاميون عن المرأة بالنصوص والتفاسير والفتاوى المعروفة المحفوظة. ولكن يندر أن يؤلف هذه الكتب نساء مسلمات، ويندر أكثر أن يقدم مؤلفوها، رجالاً أو نساءً، نظرة عصرية عميقة لواقع المرأة في العالم العربي أو الإسلامي، وسبل الخروج من أزمة التخلف الخانقة التي تعصف بكل المجتمعات الإسلامية. بل نراها بالمقابل محشوة بالكثير من القصص الخيالية عن المؤامرات الصليبية والماسونية واليهودية والعلمانية على «المرأة المسلمة»، رغم أن تسعة أعشار نساء العالم الإسلامي على درجة من التعاسة المادية أو الاجتماعية أو السياسية قد تثير شفقة أمثال هؤلاء المتآمرين أكثر مما تثير رغبتهم في استغلال هذه الملايين النسوية البائسة في أية مؤامرة ناجحة!

ويؤخذ على الإسلاميين بشدة أنهم لا يساومون أبداً على «واجبات» المرأة بعكس «حقوقها». فبينما هم على استعداد أن يقلبوا الدنيا في مسائل السفور والحجاب والاختلاط وتقييد حق الطلاق وتعدد الزوجات، وأحياناً قضايا أكثر هامشية كختان البنات، نراهم أقل حماسة بكثير لتوعية النساء بما يقر الإسلاميون أنفسهم أنه من حقوقهن، كالدفاع العلني مثلاً عن السماح لهن بالعمل في مجالات التعليم والتطبيب والتمريض وبخاصة في المجتمعات والبيئات المحافظة المنغلقة، في الأرياف والبوادي العربية، والأحياء الشعبية.

وتنص كتب الإسلاميين في الغالب على شرعية كشف الوجه واليدين، غير أن الإسلاميين عادةً يخوضون معاركهم السياسية والاجتماعية ضد السفور لا النقاب.

وقد حارب الإسلاميون في الماضي كما ذكرنا، وبشراسة كبيرة، التعليم العام للنساء، رغم أنهم يقرون ضرورة التعليم، ورغم موافقتهم اليوم، مكرهين، على أن تدرس المرأة في معاهد المعلمات وكليات الطب والتخصصات الاجتماعية وأقسام الشريعة!

النساء.. والدجاج المجمد

ويبدو الإسلاميون أحياناً وكأنهم يتبعون سياسة غامضة، إذ يكتفون بمجرد توضيح موقف الإسلام، كما يرجحون، إزاء مسألة ما، وبخاصة في مجال حقوق النساء أو العمال أو الأقليات أو بعض القضايا الشائكة الأخرى، وإيهام النفس بأن مجرد تبيان الأحكام الشرعية لهذه الحقوق تكفي للحصول عليها أو لتبرئة الذمة. وبذلك يتجنب الإسلاميون القضايا المقلقة حزبياً، والمزعجة سياسياً، والعائقة اجتماعياً. . بينما يقلبون الدنيا رأساً على عقب في معارك سياسية مضمونة، ومربحة حزبياً، مثل تحريم بعض أنواع الدجاج المجمد أو الاحتجاج على تصريح أو مقال، أو منع تدريس الموسيقى، رغم أن

هذه القضايا كلها، مهما كانت مهمة لمصير الدعوة، إلا أنها لا ترقى إلى أن تكون في أهمية مصير النساء وحياتهن وحقوقهن في العالم الإسلامي!

وأبرز مثال هنا، الظلم الذي تتعرض له المرأة في المناطق الريفية والبادية، في عموم العالم العربي والإسلامي كل يوم في حياتها الزوجية وحقوقها السياسية والمادية، بل تعرضها للقتل «غسلاً للعار» مهما كانت مظلومة، وحرمانها من الدراسة أو تزويجها وهي صغيرة بل وأحياناً وهي طفلة.

وبينما نلمس معارضة سطحية وبسيطة، أو عدم اعتراض ثابت في مثل هذه المخالفات لـ «حقوق» المرأة عند الإسلاميين، نرى جهودهم حميمة جداً وصوتهم مجلجلاً في المدن العربية والإسلامية للإجهاز على بقايا القوانين ذات المسحة الليبرالية المتعاطفة مع المرأة.

ففي مجال تزويج الصغيرات مثلاً، ذهب جمهور الفقهاء إلى أن البلوغ لا يعتبر شرطاً لصحة الزواج، فيصح زواج الصغير والصغيرة إذا زوجهما الولي أو وكيله، مستندين في ذلك إلى القرآن والسنة والإجماع. وبخاصة الآية 31 من سورة النور تقول ﴿وانكحوا الأيامى منكم﴾، والأيِّمُ اسم للأنثى التي لا زوج لها صغيرة كانت أو كبيرة.

ويجوز للأب والجد تزويج الصغيرة دون إذنها، إذ لا رأي لها. «وقد زوج أبوبكر رضي الله عنه ابنته عائشة وهي صغيرة دون إذنها، إذ لم تكن في سن يعتبر فيها إذنها. وليس لها الخيار إذا بلغت». [سيد سابق، فقه السنة، جـ2، ص 130] «وللجد أن يزوج ابن ابنه الصغير من بنت ابنه الصغيرة، وكما إذا كان وكيلاً». [المصدر نفسه، ص 137].

وقد نشأ خلاف مع الهيئات الدولية حول هذا الموضوع، حيث اعترضت هذه الهيئات على زواج الأطفال لمخالفته البند 3 من المادة 6 للإعلان العالمي للقضاء على التمييز ضد المرأة الذي يقول «يراعى وجوب حظر زواج الصغار وخطبة الصغيرات غير البالغات»، وكذلك لمخالفة هذا النوع من الزواج للبند 2 في المادة 16 من اتفاقية «القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة» الدولية، ونصه «لا يكون لخطوبة الطفل أو زواجه أي أثر قانوني». [زيفا، أحكام، ص 240، 251].

وحول سماح الشوافع للأب تزويج ابنته البكر بغير رضاها، يقول د. القرضاوي إن «الإمام الشافعي إمام عظيم من أئمة المسلمين، ولكنه بشر غير معصوم». كما أن «من

الإنصاف للمجتهدين أن نضع آراءهم في إطارها التاريخي، فإن المجتهد ابن بيئته وزمنه، وقد عاش الإمام الشافعي في عصر قلّما كانت تعرف الفتاة عمن يتقدم لخطبتها شيئاً إلا ما يعرفه أهلها عنه. . ومن يدري لعل الشافعي رضي الله عنه لو عاش إلى زماننا ورأى ما وصلت إليه الفتاة من ثقافة وعلم. . لغير رأيه». [القرضاوي، لقاءات، ص 173 ـ 174].

تجارة الرقيق

ويعد الرق وتجارة الرقيق، من المجالات التي انخفض فيها صوت الفقهاء، وغاب تأثير الإسلاميين خلال عصور ممتدة، وبخاصة خلال القرنين التاسع عشر والعشرين، إذ لم يحرمهما الفقهاء حتى بعد تغير المرحلة التاريخية وانتهاء عصر الفتوحات بل ودخول تجار العبيد والقراصنة مجال هذه التجارة في أفريقيا بكل جشعهم وبكل القسوة المعروفة عنهم. ولم تصدر قوانين إلغاء العبودية وتجارة الرقيق في العالم الإسلامي إلا تحت ضغوط دولية شديدة، بعد صدور قرار بإلغائها في الامبراطورية البريطانية عام 1834. فصدرت قرارات مماثلة في الهند عام 1843 وتونس 1846 والجزائر 1848 والدولة العثمانية «بتحريم تجارة الرقيق الأسود» ما عدا الحجاز عام 1867وأندونيسيا 1860 وآسيا الوسطى 1873 وإيران 1907 والعراق 1924 وأفغانستان 1931 واليمن 1934 والبحرين 1937 والكويت 1938 والسعودية 1962. [أمين، الحوليات، ص 461].

ومن المعروف أن الفقهاء يجيزون دخول السيد على عبدته، الأَمَةَ الأنثى، بدون عقد زواج وبدون رضاها إن امتنعت. وفي مقال نشره أحد الإسلاميين المعروفين، د. أحمد الحجي الكردي، في مجلة «الوعي الإسلامي» العدد 119، الصادرة عن الوزارة نفسها في نوفمبر 1974، جاء فيه: «عقد الزواج ما هو إلا عقد شرعي ينتج عنه حلِّ الصلة الجنسية بين الزوجين، وعقد الاسترقاق، مبتدءاً أو كان منقولاً، ما هوَ إلا عقد شرعي أيضاً ينتج عنه حل المتعة ـ الجنسية ـ بين المسلم ورقيقته إلى جانب آثار أخرى تنتج عن هذا العقد تقتضيها طبيعة الاسترقاق. . ولا فارق بين العقدين إلا من حيث إن الأول تحل به الصلة الجنسية قصداً والثاني تحل به هذه الصلة تبعاً، وهو فارق غير مؤثر، ولا علاقة له بالكرامة الإنسانية هنا. وأما أنه لا ينظر فيه إلى رضى الرقيقة فهذا غير مؤثر أيضاً، وذلك أن الفتاة الحرة القاصرة البكر يزوجها وليها من غير إذنها عند جماهير الفقهاء». [ص 78 ـ 81].

وكان د. الكردي قبل عام من ذلك، في العدد 107، نوفمبر 1973، من المجلة الإسلامية نفسها، قد نشر مقالاً جريئاً يدافع فيه عن الرق، ويعتبر الاسترقاق بمثابة «دورة إصلاحية» و«مدرسة تربوية أعدت لأناس جانحين. . يكفل إعادتهم إلى طريق الحق والرشاد».

واعتبر د. الكردي مخطئاً من يقول إن الإسلام قد منع الرق أو حرمه، «لأن مصادر التشريع الإسلامي مليئة بالنصوص المبيحة للرق، والتي تعتبره الطريقة المثلى للتصرف بالأسرى. فهذا رسول الله ﷺ يسترق في كثير من غزواته، وهؤلاء أصحابه رضوان الله عليهم يسترقون من بعده في عدد من غزواتهم، ولم يخالف في إباحة ذلك واحد منهم. وهؤلاء أئمة المذاهب الأربعة المعتمدة لدى المسلمين جميعاً ينصون على إباحة الرق، ويعتبرونه شرعاً ثابتاً محكماً لا يقبل النسخ». [الوعي الإسلامي، عدد 107، ص 23ـ27].

ويجمع الإسلاميون الحزبيون وتيار الإسلام السياسي من كتاب ومفكرين وكوادر، على أن الإسلام يحرم الرق، أو يعمل على اختفائه وذوبانه. وقد يوافقهم رجال الفقه وآخرون في هذا. ولكن لم يتقدم أي إسلامي حتى الآن بتفسير واضح لاستمرار الرق في العالم الإسلامي حتى بعد 130 عاماً من اتخاذ قرار بإلغائه في الامبراطورية البريطانية، أو سكوت رجال الدين عن استمراره حتى الأمس القريب، رغم ثورتهم على تعليم النساء وطباعة الكتب وكروية الأرض وترجمة القرآن الكريم. . وتحريم الصور الفوتوغرافية مثلاً، إلى أن أفتى الشيخ محمد بخيت، مفتي مصر، في رسالة «الجواب الشافي في إباحة التصوير الفوتوغرافي» بأنه حلال، لأنه «عبارة عن حبس الظل بالوسائط المعلومة». [القرضاوي، الحلال، ص 112].

ويقول الإسلامي المعروف محمد قطب في كتابه «شبهات حول الإسلام»، إن «قصة الرق في الإسلام صفحة مشرقة في تاريخ البشرية». [ص 56] كما يرى أحد الكُتّاب الإسلاميين المعروفين، عبدالله ناصح علوان، أن «في وجود الرق أحياناً مصلحة اجتماعية كبرى كأن يكون وجوده تطهير للمجتمع من فوضى الجنس والإباحية، وتيارات الميوعة والانحلال. . فمن لم يستطع الزواج من حرة مثلاً لغلاء المهر تزوج من أَمَة أو ملكها، ليشبع غريزته من حلال، ويعصم نفسه بملك اليمين. . وأحياناً يكون استرقاق المرأة في الحرب علاجاً ناجعاً لحصانتها وكفالتها واحترام إنسانيتها. . ومن المعلوم أن استرقاق المرأة في ظل النظام الإسلامي يجعلها ملكاً لصاحبها فقط، لا يدخل عليها غيره».

ومن فوائد الاسترقاق الأخرى التي يشير إليها الشيخ علوان أن «كثيراً من مرافق العمل يحتاج المجتمع فيها إلى نساء غير متسترات، والإماء هُنَّ هذا الصنف، إذ لم يفرض الإسلام على الأمَة أن تتستّر تستراً كاملاً كما تستتر الحرة، بل يكفي في نظر الشريعة أن

تتستر ما بين صدرها إلى تحت ركبتها». [علوان، نظام الرق، ص 72 ـ 73]. فهل يجرؤ الإخوان وأنصار الوسطية طرح مثل هذه الآراء والتفاسير في الأوساط النسائية والطلابية . . وفي الولايات المتحدة وأوروبا مثلاً؟

نساء أمريكا

وليس من الواضح لي كيف يوفق الإسلاميون بين مناداتهم بعالمية الإسلام، وبأن الإسلام شريعة المستقبل، ومحاولتهم الانتشار في الولايات المتحدة وأوروبا، في مجتمعات ذات تقاليد نقابية نسائية راسخة ووجود سياسي واقتصادي مؤثر للمرأة . . من جانب، وتحفظاتهم الانغلاقية المعروفة التي نراها في كل كتاب «جديد» يصدرونه عن المرأة؟

ولا يرى المتابع للإسلاميين كذلك في كتاباتهم أثراً لدراسة التجارب الحزبية والحركية والطلابية النسائية في الحركة الإسلامية مثلاً، أو الدروس المستقاة من التجارب الإيرانية والأفغانية والسودانية، أو التقييم الموضوعي البعيد عن التشنج، للحركات النسائية المعروفة في العالم العربي والإسلامي، ما عدا اتهام الاستعمار والماسونية والصهيونية بأنها وراء تأسيسها، متناسين كل هذا التخلف والبؤس اللذين يغرقان المرأة في العالم الإسلامي منذ قرون!

ويبدو على الأرجح أن ما يعلنه بعض الإسلاميين، كالإخوان مثلاً، حول تطوير شخصية المرأة وإبراز دورها السياسي وإقرار حقها في العمل، ليس من السياسات الثابتة للحركة بقدر ما هي خاضعة لمستوى التطور الاجتماعي العام في الأوساط التي يعملون فيها، ولمردود التحرك النسائي في الحياة السياسية والطلابية، ومجالات الصراع مع التيار الليبرالي. بل المؤكد أن الكثير مما يعلنه الإسلاميون عموماً حول حقوق المرأة نظرياً وعملياً، إنما هو من باب دفع الحرج، وإسكات الخصوم، وعدم إحراج القاعدة النسائية في الحركة، وتلميع وجه التيار أمام المثقفين والشريحة الاجتماعية المتعلمة. فإن أصرت المرأة وتوافر المجال لنيلها حق العمل وبعض الحقوق الأخرى دون ضجة . . كان بها، وإن أبدى المحافظون، داخل التيار الإسلامي وفي المجتمع عموماً، المخاوف والشكوك بما يهدد المكاسب المادية والسياسية ذات الأولوية للتيار، فستكون المرأة أول من يُقذف بها خارج السفينة . . وكفى الله المؤمنين شر القتال.

وبالطبع لا ينسجم هذا كله مع الأفكار المكتوبة والمتداولة لحركة الإخوان المسلمين مثلاً. يقول الشيخ جاسم بن محمد الياسين، أحد الإخوان الكويتيين البارزين في كتابه

عن دعوة هذه الحركة: «كان واضحاً في ذهن حسن البنا رحمه الله أن دور المرأة في الإسلام دور خطير، له أثره البعيد في تكوين الرجال وأمهات المستقبل. ولهذا أسس المرشد الأول مدرسة للبنات أطلق عليها «مدرسة أمهات المؤمنين». وكانت غاية التحرك في أوساط هذا القسم إعداد جيل من الفتيات والنساء يزود بأعظم قدر من التربية الإسلامية المستنيرة مع قسط من المعلومات الفقهية والتاريخية، استعداداً لإنشاء البيوت الإسلامية التي قد تعتمد في إنشائها على المرأة أكثر مما تعتمد على الرجل».

ويضيف الياسين أن جماعة الإخوان قد أكدت للمجتمع أن الدين لم ينزل للرجال فقط. كما «عابت جماعة الإخوان على غيرها معاملة المرأة من خلال تقاليد بالية سقيمة تجعل من الرجل سجاناً للمرأة يحبسها في بيته للمتعة والتوالد، ولا تعرف من دنياها إلا هذين الغرضين العظيمين وتظل كذلك إلى أن تنتقل من ظلام حياتها إلى ظلام القبور. ورأت الجماعة أن الدين لا يقر ذلك وأن من الواجب أن نشفق على دين الله من أن تستبد به الآراء المتشائمة والأمزجة السوداوية». [الياسين، للدعاة، ص 66]

ولكن هل تلزم حركة الإخوان نفسها سياسياً واجتماعياً وإعلامياً بتنفيذ هذه السياسة النسائية؟ كلا بالطبع، اللهم إلا ما لا مهرب منه بسبب الحريات والحقوق التي فرضت نفسها على الواقع الإسلامي المعاصر، أو التي أعطتها للمرأة «القوانين الوضعية». وتكفي الإشارة هنا إلى أن مجلة إسلامية كويتية راسخة من أهم مجلات دعوة الإخوان المسلمين وأقصد مجلة «المجتمع»، ترفض منذ فترة طويلة نشر صورة أية امرأة حتى لو لم يظهر في الصورة سوى الوجه والكفين.

وهو ما تشتكي منه الكاتبة الإسلامية «كواكب الملحم»، حيث تتبع هذه المجلة الإسلامية سياسة التعتيم على صورة المرأة، «فلا توجد في صفحاتها الغنية صورة واحدة لامرأة محجبة كانت أو غير محجبة، ولا ندري ما الفرق بين أن تظهر امرأة بحجابها الإسلامي بين الرجال في الأماكن العامة وفي أماكن العلم والعمل وبين أن تظهر صورة المرأة نفسها في المجلة». [الملحم، مسلمة، ص 71ـ ملاحظة: لم تذكر السيدة الملحم اسم المجلة في كتابها].

ونحن هنا نسأل الشيخ الياسين وبقية الشيوخ والإخوان: ما تفسيركم لمثل هذا القرار الذي يراعي على الأرجح مكاسب انتشار المجلة ويرضي أرباب «التقاليد البالية السقيمة . . والأمزجة السوداوية والآراء المتشائمة» التي يشير إليها الشيخ الياسين في كتابه؟

ومن المقارنات الجديرة بالدراسة تحليل الجهود التي بذلها الليبراليون والماركسيون والإسلاميون في مجال تطبيق أفكارهم وشعاراتهم المتعلقة بالمرأة وتطوير حياتها الشخصية ومشاركتها الاجتماعية. فقد تبنى الليبراليون والعلمانيون مثلاً في العالم العربي وتركيا وإيران والهند وغيرها برامج حكومية وشعبية واسعة لتحرير المرأة من قيود التقاليد البالية، وعمدوا إلى التوعية الواسعة ووضع القوانين، وحاولوا تقييد الطلاق وتعدد الزوجات ومنعوا زواج الصغيرات، كما شجعوا تعليم الفتيات ودخول المرأة مجال العمل في المصانع والإدارات، وسهلوا لها صعود السلم الوظيفي والبروز في الحياة الاجتماعية والحياة العامة. وقد أنجز الليبراليون والعلمانيون الكثير من هذا وسط معارضة مريرة من الفقهاء والتيارات الإسلامية والقوى المحافظة. ولولا هذا الجهد المبذول في النصف الأول من هذا القرن، لما استمتعت نساء الحركة الإسلامية نفسها اليوم في العالم العربي وتركيا وإيران بهذه الحقوق التعليمية والاجتماعية والسياسية التي يستمتعن بها اليوم.

فهل يمكن القول بأن أفغانستان تحت حكم طالبان، أو السودان أو إيران أنجزت برامج مشابهة في الأرياف والمدن والحياة العامة والقوانين السائدة؟ وهل يلزم الإسلاميون أنفسهم بإعطاء المرأة كل هذه الحقوق السياسية والاجتماعية التي يحاولون أحياناً المزايدة فيها على خصومهم؟

على الحركة الإسلامية بأحزابها إذن، أن تحزم أمرها بشأن الأوضاع الجديدة للمرأة ودورها، وأن تكف عن «وسطيتها» الأثيرة، وانتقائيتها، وتعارض أقوالها مع أفعالها، فالعالم العربي والإسلامي لم يعد يتحمل مثل هذه السياسات.

ونقول في ختام حديثنا عن موقف الإسلاميين إزاء قضية المرأة إنه رغم مرور سبعين عاماً على ظهور دعوة الإخوان مثلاً، فإن موقفها من المرأة مثل موقف الحركة من قضية الديمقراطية والأقليات الدينية، لا يزال متناقضاً مضطرباً ومليئاً بالاحتمالات السلبية. وحتى الفتاوى والمواقف «المعقولة والمستنيرة والمعتدلة»، التي نراها في أعمال القرضاوي والغزالي وغيرهما، لا تستند إلى أسس فقهية واضحة مجمع عليها، كما أن احتمالات صدور فتاوى متشددة لا تزال قائمة. وهذا كله يصب في اعتبار الإسلاميين عموماً جماعات، لا يمكن أن تعطي المرأة ما تعطيها القوانين الوضعية الحالية من حقوق، مهما كان واقع المجتمعات الإسلامية المعاصرة. فهل يستطيع «الإسلاميون المعتدلون» إقناعنا بعكس هذا؟

4 ـ الهيمنة.. والجزية

الأصل في الجزية قوله تعالى: ﴿قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يدفعوا الجزية عن يد وهم صاغرون﴾ ـ التوبة 29.

أما قوله سبحانه ﴿الذين لا يؤمنون بالله﴾ فأهل الكتاب وإن كانوا معترفين بأن الله سبحانه واحد فيحتمل نفي هذا الإيمان بالله بتأويلين: أحدهما لا يؤمنون بكتاب الله تعالى وهو القرآن. والثاني لا يؤمنون برسوله محمد ﷺ.. وفي قوله سبحانه وتعالى (عن يد) تأويلان أحدهما عن غنى وقدرة. والثاني أن يعتقدوا أن لنا في أخذها منهم يداً وقدرة عليهم. وفي قوله ﴿وهم صاغرون﴾ تأويلان: أحدهما أذلاء مستكينين. والثاني أن تجري عليهم أحكام الإسلام.

الماوردي في «الأحكام السلطانية»



تشعر الحركات الإسلامية بالريبة والعداء إزاء الأقليات الدينية والمذهبية . ومن النادر أن ينظر الإسلاميون إلى غير المسلمين كمواطنين عاديين، دون التفات إلى الفارق الديني، كما ينظر مثلاً القانون الكندي أو الأمريكي إلى مواطنيه، أو كما سمحت قوانين الهند بالأغلبية الهندوسية الكاسحة بوصول الرئيس الهندي المسلم ذاكر حسين إلى سدة الرئاسة، بينما لا يتوقع أكثر الإسلاميين حماسة للمساواة الدينية والمذهبية في العالم الإسلامي أن يرى رئيساً للوزراء أو للبلاد من مذهب أو دين الأقلية في بلدان العالم الإسلامي . كما عجزت الأنظمة التي أقيمت، كما قيل، على أساس «الإسلام الصحيح» عن حل المشكلة الدينية والمذهبية فيها .

دولة الإسلام.. ودولة الإسلاميين

صحيح أن التاريخ الإسلامي مليء بأمثلة التسامح الديني، وأن الكثير من الآيات والأحاديث تدعو إلى احترام أتباع الديانتين المسيحية واليهودية وعدم الجور على غير المعتدين منهم وإلى مراعاة أحوالهم والإنفاق على العاجز منهم .

وصحيح أيضاً، ومعروف ومشهور، أن اضطهاد الفرق المسيحية لبعضها، وحروب الكاثوليك والبروتستانت، واضطهاد المسيحيين لليهود في إسبانيا وعموم أوروبا عبر القرون، كان من الشدة والعنف بحيث لا يمكن مقارنته بمراحل ودرجات الاضطهاد والتمييز الفردية والمتقطعة نسبياً في تاريخ العلاقات الإسلامية ـ المسيحية واليهودية داخل المجتمعات الإسلامية .

ولكني ذكرت مراراً أن النظام الذي تريده أحزاب وتيارات الإسلاميين يختلف اختلافاً جوهرياً عن الأنظمة التي شهدها المسلمون في القاهرة وبغداد ودمشق واسطنبول ودهلي وأصفهان في العهود الإسلامية . فنظام الإسلاميين، الإخوان والسلف والتحرير والجهاد وأحزاب الله وغيرها، نماذج تعتمد بقوة على التعبئة الأيديولوجية والنظرة الشمولية والنفور من التعددية والرغبة في التسلط على كل الناس وكل المجالات وكل وسائل التعبير واستخدام كل إمكانات الدولة الحديثة من دعاية واستخبارات، في الهيمنة . وهكذا، فهي تنفر أشد النفور من كل دين أو مذهب أو جماعة إسلامية أو غير إسلامية . . غير جماعتها . بل نراها حتى قبل تسلم السلطة، على أتم الاستعداد لأن تبعد منافسيها الإسلاميين بشراسة عن ساحات العمل والتأثير الاجتماعي، وترغب رغبة عارمة في أن تنفرد بالهيئات واللجان والمنظمات والجمعيات، وأن تلتهم أحياناً الأخضر واليابس .

إن هذا «النموذج الإسلامي» الحركي الذي أشرف على تطويره والتنظير له المدرسون والأطباء والمهندسون والصحفيون والموظفون والطلبة الإسلاميون منذ عام 1928 في مصر وغيرها، هذا النموذج متأثر أشد التأثير بالنماذج النازية والستالينية وغيرها من مدارس الدولة الحزبية الشمولية التي لا تؤمن بالتعددية أو تداول السلطة، ولا تتردد في استخدام القوة والعنف والبطش، ولا تشعر بالأمان ما لم تسيطر على كل مجال سيطرة كاملة، وإقامة الأنظمة شبه البوليسية.

وتتلقى هذه الطلائع والجماعات المؤدلجة الدعم عادة في كل المجتمعات الإسلامية من جيش لا آخر له من المتعلمين وغير المتعلمين، وفقراء المدن المقتلعين من الأرياف الذين تمتلئ نفوسهم غضباً واحتقاراً تجاه سكان المدن والنخب الحاكمة والقيم والقوانين السائدة فيها، ومن الطلاب السذج سياسياً، والكثير من الحالمين أو المستفيدين الآخرين، والذين يبحثون عن حلول مثالية سحرية سريعة لمشاكل سياسية واقتصادية واجتماعية معقدة. فلا عجب أن تسحرها الوعود الجميلة، والمنجزات البلاغية، وأن تسير خلف شعارات وكتب وأشرطة الإسلاميين في أي اتجاه مشوا.. إلى أن تصدمهم الحقائق.

إن الحركة الإسلامية عموماً وريثة غضب وسخط على العالم الخارجي، وبالذات الغربي، عمره عشرات وربما مئات السنين. إنها وريثة الكبرياء الجريحة منذ أن تراجعت الدولة العثمانية في أوروبا، وزحف الأوروبيون على الدول العربية والإسلامية. والحركة الإسلامية كذلك انعكاس لتفاقم أزمة التخلف في كل مجال خلال هذا القرن. وهكذا تولد جو نفسي في صفوف المثقفين وعموم جمهور العالم الإسلامي، يبرر اللجوء إلى أشد الأفكار والتحليلات والنظريات التآمرية لامعقولية، لتبرير الهزائم من جانب، وتجميع قوى الجماهير ضد العالم الغربي من جانب آخر. [حيدر، مشاكل، ص 102 ـ 112] ومن سمات الحركة الإسلامية، كما ذكرنا، البحث عن الحلول السهلة للقضايا المعقدة، واستغلال عواطف واندفاع الجماهير، وإزجاء الوعود المتناقضة لإرضاء مختلف الشرائح والطبقات، وغير ذلك. فلا غرابة أن يكتشف الكثير ممن يندفعون معها جوانب الارتجال واللامعقولية في تصوراتها.

تجنب الخياطة المسيحية

إن إثارة العامل الديني في أي مجتمع وفي أية مرحلة تاريخية، والدعوة إلى اعتباره أساس مواطنة كل إنسان، يؤدي مباشرة إلى تهميش من لا ينتمي إلى الدين والمذهب السائد. هذه ظاهرة موثقة لا مجال للجدل حولها. ويستخدم الإسلاميون التشهير بغير المسلمين والتهجم على كتبهم وتاريخهم كجزء من الذخيرة الفكرية اللازمة لكسب

الشباب الإسلامي إلى صفوف الحركة تحت حجج المؤامرة النصرانية والمؤامرة اليهودية والمخطط القبطي وغير ذلك. كما أن التشهير بالغرب والاستعمار والصهيونية والعلمانية والحداثة كثيراً ما ينتهي باعتبار المسيحيين واليهود في المجتمعات الإسلامية بمثابة أدوات منفذة يجري تحريكها لمصلحة الاستعمار وغيره، فيزيد العداء ضدهم.

إن تراث التشكيك في المسيحيين والتحذير منهم واسع في الأدبيات الإسلامية، وبجانب ما تم إنتاجه في الماضي والحاضر تضاف إليه كل يوم كتب ومقالات وأشرطة جديدة. وقد اشتريت ذات مرة كتيباً في بعض شوارع القاهرة بعنوان «400 نصيحة إسلامية» لأحمد عزالدين البيانوني، فقرأت في النصيحة رقم 217 تحذيراً: «لا ترض لنسائك أن يقصدن غير النساء المسلمات لخياطة ملابسهن». وجاء في محاضرة في القاهرة لأستاذ مفكر بارز مثل د. محمد عمارة كثيراً ما زار دول الخليج مثلاً أنه «لوحظ أن معظم المربيات والخادمات في البيوت العربية من الفلبين والهند وسيريلانكا، وهُنّ يُستخدمن كأدوات لزرع النصرانية من خلال التربية والاحتكاك بالنشء». [الوطن 11/ 5/ 1993]. ولا شك أن الكثير من الكويتيين والمصريين الذين تعمل خادمات مسيحيات في منازلهم، والكثير منهم بالمناسبة إسلاميون، يستطيعون التأكيد للأستاذ د. عمارة أن مخاوفه لا أساس لها.

القرضاوي يحذر من التسامح

وقد نشر د. يوسف القرضاوي الطبعة الرابعة من كتابه «غير المسلمين في المجتمع الإسلامي». ورغم وسطيته المدّعاة، وزياراته التي لا تنقطع إلى أوروبا والولايات المتحدة وبقية الدول المتقدمة والمتحضرة، يختتم كتابه بالفقرات الآتية:

«إن هناك من يستغل فكرة التسامح هادفاً إلى «تمييع» الأديان، وحل عرا الاعتزاز بها، والالتفاف من حولها، وإطفاء حرارة الإيمان الديني بدعوى التسامح، أو الوطنية، أو القومية، أو غيرها من المفاهيم. . ليس من التسامح أن يطلب من المسلم «تجميد» أحكام دينه، وشريعة ربه، وتعطيل حدوده، وإهدار منهجه للحياة، من أجل الأقليات غير المسلمة، حتى لا تقلق خواطرها، ولا تتأذى مشاعرها. ولا أدري ما الذي يقلق المسيحي، أو اليهودي من قطع يد السارق، مسلماً كان أو غير مسلم ومن جلد القاذف أو الزاني أو السكير، ومن غير ذلك من الأحكام والحدود؟ إن المسلم يتلقى هذه الأحكام على أنها دين يتعبد به، ويتقرب إلى الله تعالى بتنفيذه، وغير المسلم يأخذها على أنها «قانون» دولة ارتضته أغلبيتها». .

المجتمع الأيديولوجي

ويعجب القارئ كيف يختتم داعية كتاباً وضعه لنشر الاعتدال والتسامح و«الوسطية»

بهذه العبارات التي أعادت القضية برمتها إلى بدايتها الأولى. غير أن كتاب القرضاوي، لحسن الحظ، فيه بعض النقاط التي تستحق العرض لتكملة إدراكنا بجوانب موضوع «غير المسلمين في المجتمع الإسلامي».

ففي التمهيد مثلاً، يؤكد د. القرضاوي أن «المجتمع الإسلامي مجتمع يقوم على عقيدة وفكرة «أيديولوجية» خاصة، منها تنبثق نظمه وأحكامه وآدابه وأخلاقه».

ويؤكد الكاتب كذلك أن القرآن ينهى عن مجادلة أهل الكتاب في دينهم «إلا بالحسنى، حتى لا يوغر المراء الصدور، ويوقد الجدل واللدد نار العصبية والبغضاء في القلوب».

ولا يسأل د. القرضاوي نفسه هنا: من التيار السياسي العربي الذي تسبب في إخراج كل هذه الكتب والمقالات والأشرطة والاتهامات على امتداد سنوات طويلة ضد من أمرنا القرآن بأن نجادلهم بالحسنى!؟ ومن الحزب الذي يثير بين كل فترة وأخرى قضية الجزية ويحذر من المخططات النصرانية؟!

هل يقتل المسلم بالذمي؟

يعالج الفصل الأول من كتاب د. القرضاوي «حقوق أهل الذمة»، وهي حق الحماية من الاعتداء الخارجي والظلم الداخلي، وحماية الدماء والأبدان والأموال والأعراف وغيرها.

وفي هذا المجال يثير قضية مهمة فيقول: لقد أجمع فقهاء الإسلام على أن قتل الذمي من الكبائر، ولكنهم اختلفوا: هل يقتل المسلم بالذمي إذا قتله؟

ويقول: ذهب جمهور الفقهاء ـ ومنهم الشافعي وأحمد ـ إلى أن المسلم لا يُقتل بالذمي مستدلين بالحديث الصحيح: «لا يقتل مسلم بكافر». وذهب آخرون وأبو حنيفة إلى أن المسلم يُقتل بالذمي، لعموم النصوص الموجبة للقصاص من الكتاب والسنَّة، ولما روي أن النبي ﷺ قتل مسلماً بمعاهد. وهو مذهب الدولة العثمانية.

وفي مجال «حرية التدين» يكتفي د. القرضاوي كعادة كل الإسلاميين تقريباً بالاستعراض الفقهي والتاريخي. وبينما لا يجد بأساً بل يشجع تطلعات المسلمين في أوروبا والولايات المتحدة، ويعارض أي تضييق على حريتهم في لندن وباريس وكاليفورنيا، فإنه وبقية الإسلاميين، يظل في غاية الحذر والبحث عن السوابق والنصوص في معالجة مدى الحريات التي ينبغي أن تعطى للمسيحيين العرب في القرنين العشرين والحادي والعشرين! ويعالج «حقوق أهل الذمة» وكأنه يتحدث عن المسيحيين في زمن

الأمويين والعباسيين، متغافلاً عما يفعله «إخوانه» في المنظمات الطلابية العالمية والمراكز الإسلامية. وهكذا يستعرض في بقية الفصل جملة من الحقوق البديهية، ويشير إلى سوابق تاريخية واجتهادات فقهية من المذاهب الأربعة، متغافلاً مثلاً عن إجراء مقارنة ولو عابرة بين حقوق المسلمين في فرنسا وبريطانيا وأمريكا والمجالات الواسعة المفتوحة لهم على كل صعيد ولكل أحزابهم وبنوكهم ومذاهبهم ومطاعمهم ومشاكلهم، وحقوق المسيحيين في العالم العربي المعاصر على أرض الواقع، أو كما تتمناه الحركات الإسلامية!

إن هذا الوضع المتناقض بحاجة إلى شجاعة اجتهادية ونظرة إسلامية عصرية تستلهم فعلاً تراث التسامح الكبير الذي عرفته الحضارة الإسلامية في سنوات ازدهارها في الأندلس وغيرها، وإلى قرارات عصرية من الهيئات الإسلامية ووزارات الأوقاف وغيرها . . فهل يقبل أحد هذا التحدي الذي سيزداد حدة مع القرن القادم؟

الجزية..والخراج

يتناول د. القرضاوي في الفصل الثاني «واجبات أهل الذمة»، فيقول إنها ثلاثة: أداء الجزية، والتزام أحكام القانون الإسلامي في المعاملات المدنية ونحوها، واحترام شعائر المسلمين ومشاعرهم. ويبين أن «الجزية ضريبة سنوية على الرؤوس» وأن «ليس للجزية حد معين وإنما ترجع إلى تقدير الإمام». وأما الخراج فهو ضريبة مالية «تُفرض على رقبة الأرض إذا بقيت في أيديهم، ويرجع تقديره للإمام أيضاً». ويقول إن الفرق بين الجزية والخراج أن الأولى تسقط بالإسلام، دون الخراج فالذمي إذا أسلم لا يعفيه إسلامه من أداء الخراج. ويظل على الذمي المسلم أيضاً أن يدفع العشر أو نصف العشر عن غلة الأرض إلى جانب الخراج، كما هو مذهب الأئمة عدا أبي حنيفة.

ويقول د. القرضاوي «إن الإسلام كان منصفاً كل الإنصاف في إيجابه هذه الجزية الزهيدة. فقد أوجب الإسلام على أبنائه الخدمة العسكرية. . وأعفى من ذلك غير المسلمين. . ذلك أن الدولة الإسلامية دولة «عقائدية»، أو ـ بتعبير المعاصرين ـ «أيديولوجية»، أي: أنها دولة تقوم على مبدأ وفكرة، ومثل هذه الدولة لا يقاتل دفاعاً عنها إلا الذين يؤمنون بصحة مبدئها وسلامة فكرتها. . فالجزية ـ فضلاً عن كونها علامة خضوع للحكم الإسلامي ـ هي في الحقيقة بدل مالي عن الخدمة العسكرية المفروضة على المسلمين».

ويتحدث الكاتب عن ثالث واجبات غير المسلمين وهو «مراعاة شعور المسلمين» وهذا مفهوم، ولكنه لا يشير مثلاً إلى واجب المسلمين في مراعاة المسيحيين واليهود في مناهجنا

التربوية وأجهزة الإعلام الرسمية وحرية التعبير وغير ذلك. إذ بينما لا نسمح أبداً لأي مسيحي أو يهودي أو بوذي أو هندوسي أن يقول كلمة واحدة، داخل العالم العربي والإسلامي أو خارجهما، بحق الإسلام والقرآن، يمس فيها «الثوابت والمقدسات»، يعطي الكثيرون في العالم العربي والإسلامي، وبخاصة من الإسلاميين و«الدعاة» الحق الكامل لأنفسهم، في مهاجمة كتب النصارى وعقائدهم وتاريخهم بلا رقيب أو حسيب. ويُعطي الكثيرون من المدرسين والكتّاب والمتحدثين في الإذاعة والتلفزيون والمحافل العامة الحق المطلق في تسفيه عقائد الآخرين وأفكارهم دون أن نعطي من يتعرض للهجوم حتى حق الدفاع عن النفس!

نموذج أحمد ديدات

والمثل الكلاسيكي في هذا المجال هو الداعية أحمد ديدات الذي منحته الدول العربية، وبخاصة الكويت ودول الخليج، أوسع المجالات على كل صعيد، ليهاجم ويطعن في أساسيات الدين المسيحي والكتاب المقدس دون مراعاة لمشاعر المسيحيين، ودون أن نسأل أنفسنا: هل نحن على استعداد لأن نمنح بعض المبشرين مثلاً الفرصة المفتوحة نفسها في مدننا وجامعاتنا لمهاجمة ديننا؟!

وكنت أتوقع، وأنا أطالع كتاب د. القرضاوي، وأعرف خلفية الرجل السياسية والحركية، و«وسطيته»، وجولاته في المشارق والمغارب، أن يكون من الإنصاف والعدالة وسعة الأفق بحيث لا يكتفي بالتركيز على واجبات المسيحيين في «مراعاة شعور المسلمين»، ومعظم المسيحيين في الواقع يراعي مشاعرنا، ولكن المشكلة الكبرى حقاً، التي لم يُشر إليها، هي ما نعطي لأنفسنا من رخصة في تجاهل حقوق الآخرين. والواقع أن د. القرضاوي ازداد تشدداً في كتابه «أولويات الحركة الإسلامية» الصادر في التسعينيات. فأعطى المسلمين الحق في فرض الشريعة لأنهم «أكثرية»، ولأن «المسيحي الذي يقبل أن يُحكم حكماً علمانياً لا دينياً، لا يضيره أن يُحكم حكماً إسلامياً. بل المسيحي الذي يفهم دينه ويحرص عليه حقيقة، ينبغي أن يرحب بحكم الإسلام. . من الخير للمسيحي المخلص أن يقبل حكم الإسلام، ونظامه للحياة، فيأخذه على أنه نظام وقانون ككل القوانين والأنظمة». [أولويات، ص 160].

كما كان السيد جابر رزق، المتحدث باسم الإخوان المسلمين، قد ذكر في مؤتمر صحفي عام 1987 «أن استطلاعاً للمركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية أظهر أن 96.5 في المئة من المصريين مسلمين وأقباطاً يؤيدون تطبيق الشريعة». [الأنباء، 26/ 3/ 1987].

فضيحة مشهور

ومن عجب أن تكون بين الإخوان المسلمين والأقباط علاقة قديمة ثم تقع أحياناً أخطاء فادحة بحق المسيحيين الأقباط مصدرها قيادة الإخوان العليا، كما حدث مؤخراً. ففي فبراير 1997، دان نائب المرشد العام، المستشار مأمون الهضيبي، حادث الاعتداء على كنيسة مارجرجس في مدينة المنيا، ودعا الحكومة المصرية إلى مواجهة ظاهرة العنف الطائفي مواجهة شاملة وليست أمنية. وأضاف في حديث مع جريدة «الحياة» أن «الإخوان يرفضون رفضاً مطلقاً أي اعتداء على الأقباط، لأن هذا الاعتداء يؤدي إلى تفكيك وحدة الوطن ويهدد مقوماته الأساسية. . كما يؤدي إلى الفوضى والإخلال بأمن مصر» [27/ 2/ 1997].

وما إن مضى أكثر من الشهر بقليل على هذه التصريحات الرنانة حول الوحدة الوطنية والتودد من الأقباط، حتى ثارت زوبعة جديدة في العلاقات بين الإخوان والأقباط كشفت من جديد البنية العتيقة واللاعصرية للحركة وفشل الإخوان في التوصل إلى فهم ناضج للوحدة الوطنية المصرية بل لبعض اجتهادات الإسلاميين المصريين أنفسهم ممن يطالبون بالتساهل في موضوع الجزية. فقد ذكر المستشار سالم البهنساوي، وهو من تيار الإخوان المسلمين والمدافعين عن فكر سيد قطب، في مقال له، «أن نصارى العرب غير مخاطبين بالجزية فهم مواطنون لا ذميون». وقال «إن الذين خوطبوا بالجزية أو القتال هم المعتدون من أهل الروم والفرس». واختتم مقاله «أنه لا يجوز استخدام مصطلح الجزية مع اليهود أو النصارى في البلاد العربية أو الإسلامية ومن باب أولى لا مجال لاستخدامه مع غيرهم. . إن مصطلح دار الإسلام ودار الحرب لا يجوز أن يستخدمه الفقهاء المسلمون في هذا العصر». [الأنباء الكويتية، 7/ 5/ 1997]. بالمناسبة، قام إسلامي آخر من تيار الإخوان [انظر مقال محمد سلامة جبر في الأنباء 22/ 5/ 1997] بنسف آراء البهنساوي واجتهاداته «المتسامحة» بعد نشرها بوقت قصير.

وكان مرشد الإخوان مصطفى مشهور قد ذكر في تصريحاته أن الجزية «مجرد ضريبة لتولي المسلمين الدفاع عن المسيحيين بدلاً من دفاعهم عن أنفسهم». وأضاف في المقابلة: «إننا لا نمانع أن يدخل الأقباط مجلس الشعب. ولكن المواقع الرئيسية مثل الدفاع، وما دامت الدولة مسلمة تحمي الإسلام وتدعو للإسلام، فلا بد أن يكون الجيش كله من المسلمين». وقال مشهور كذلك: «لا بد أن يكون أفراد الجيش في الدولة الإسلامية من أصحاب العقيدة ذاتها وليس من أصحاب عقيدة أخرى حتى يتمكنوا من مواجهة أي عدو يحاول الاعتداء على الدولة الإسلامية.

وفي ظل وجود عناصر مسيحية في جيشها يمكن أن يجعل هذه العناصر تمالئ العدو وتسهل له».

وبادر محامي الأقباط ممدوح نخلة إلى رفع دعوى قضائية ضد مرشد الإخوان، اعتبر فيها أن التصريحات الصادرة عن مصطفى مشهور «تنطوي على وصف الأقباط بالخيانة والعمالة وعدم الأهلية للدفاع عن أنفسهم وعن وطنهم». وأضاف أن أقوال مشهور «أصبحت تعاليم ثابتة يتأثر بها العامة». وذكرت «الحياة» كذلك أن مصادر في جماعة الإخوان قد كشفت عن «أن بعض أقطاب الإخوان اعترضوا على التصريحات واعتبروا أنها ورطت الجماعة في أزمة لا داعي لها. ولفتوا إلى أن التصريحات تخالف بياناً أصدرته الجماعة في عام 1994 تحت عنوان «بيان للناس» حوى كلاماً عكس ما ذكره مشهور في تصريحاته تماماً». [11/ 4/ 1997].

تناول «بيان الإخوان المسلمين» المشار إليه، والصادر في 20 أبريل 1995، أربع قضايا أساسية هي: قضية الدين والسياسة، فأكد أنه «إذا كان للشورى معناها الخاص في نظر الإسلام، فإنها تلتقي في الجوهر مع النظام الديمقراطي الذي يضع زمام الأمور في يد أغلبية الناس دون أن يحيف بحق الأقليات. . ومن هنا يرى الإخوان المسلمون في المعارضة السياسية المنظمة عاصماً من استبداد الأغلبية وطغيانها».

وقضية العمل السلمي ورفض العنف واستنكار الإرهاب، حيث أعلن البيان أن الإخوان «براء من شتى أشكال ومصادر العنف، مستنكرون لشتى أشكال ومصادر الإرهاب».

وقضية حقوق الإنسان، حيث أكد البيان لمن يشكك في حسن نوايا الإخوان وتمسكهم بحقوق الإنسان، أنهم «في مقدمة ركب الداعين إلى احترام حقوق الإنسان، وتأمين تلك الحقوق للناس جميعاً، وتيسير سبل ممارسة الحرية في إطار النظم الأخلاقية والقانونية إيماناً بأن حرية الإنسان هي سبيله إلى كل خير، وإلى كل نهضة وكل إبداع».

وكانت أولى القضايا في البيان، وقد وضعناها هنا في نهايته، «قضية الموقف العام من الناس جميعاً مسلمين وغير مسلمين». وقد أكد الإخوان في البيان أنهم يعتبرون أنفسهم دائماً دعاة لا قضاة، ولا يفكرون في التسلط على أحد، «وموقفنا من إخواننا المسيحيين في مصر والعالم العربي موقف واضح وقديم ومعروف. . لهم ما لنا وعليهم ما علينا، وهم شركاء في الوطن، وإخوة في الكفاح الوطني الطويل، لهم كل حقوق المواطن، المادي منها والمعنوي، المدني منها والسياسي، والبر بهم والتعاون معهم على الخير فرائض

إسلامية لا يملك مسلم أن يستخف بها أو يتهاون في أخذ نفسه بأحكامها، ومن قال غير ذلك أو فعل غير ذلك فنحن براء منه ومما يقول ويفعل». [علي، التيارات، ص 347 ـ 352].

وفي المحاولة التي بذلها الإخوان مع تفاقم الأزمة، وتصريحات مشهور والهضيبي الجديدة لتخفيف حدة الموقف بعد أن صعدته آراء مصطفى مشهور الحزبية، أكد د. حسن هويدي، المسؤول البارز في التنظيم الدولي للإخوان، الموقف تجاه الأقباط «باعتبارهم مواطنين متساوين في الحقوق والواجبات ولا يجوز أن تفرض عليهم جزية ويحق لهم تولي الوظائف العامة في الدولة ومنها الوظائف العسكرية». [الحياة، 28/ 4/ 1997].

ومن المستبعد تماماً في رأيي أن تكون هذه هي الأزمة الأخيرة بين الإخوان أو الإسلاميين عموماً والأقباط. ذلك أن جوهر حركة الإسلاميين عموماً، كما ذكرنا، إنما هو التركيز على العامل الديني وجعله محوراً مركزياً في الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية مما سيؤدي دائماً إلى بروز المشاكل الطائفية مع المسيحيين في مصر وسوريا والسودان وإندونيسيا وكل مكان، وأحياناً مع طوائف إسلامية خارج مصر كذلك، كما حدث مع الثورة الإيرانية والشيعة.

الإخوان.. والشيعة

يقول د. عبدالكريم زيدان، أحد أهم رجال الإخوان المسلمين في العراق في كتابه «المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية»: «ليس بين الفقه الجعفري والمذاهب الأخرى من الاختلافات أكثر من الاختلاف بين أي مذهب وآخر، إلا أن الفقه الجعفري انفرد عن المذاهب . . بمسائل قليلة جداً لعل أشهرها جواز نكاح المتعة». [خامة يار، إيران، ص 106] وقد سأل مرشد الإخوان الثالث عمر التلمساني الشيخ حسن البنا عن مدى الخلاف بين أهل السُّنَّة والشيعة، «فنهانا عن الدخول في مثل هذه المسائل الشائكة»، وقال: «اعلموا أن أهل السُّنَّة والشيعة مسلمون تجمعهم كلمة لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله». [التلمساني، ذكريات، ص 250].

ويقول مرشد الإخوان السابق في الأردن محمد عبدالرحمن خليفة «إذا كان التشيع لآل البيت هو التشيع، فكلنا نتشيع لآل البيت. . ويجب أن لا يكون الخلاف في الرأي سبباً للقطيعة والتحجر في العلاقات». [خامة يار، إيران، ص 105] ويعكس هذه الآراء «التقريبية»، أي التي تميل إلى التقريب بين المذهبين، والتي لا نزال نرى نماذج كثيرة منها لدى الغزالي والغنوشي والصواف والترابي وآخرين، يقدم الإخوان المسلمون اللبنانيون،

أي «الجماعة الإسلامية»، تحليلاً حذراً لعلاقة السُّنَّة بالشيعة، فيقولون في تحليل داخلي غير منشور ما يلي: «يتفق الجميع على [أن] الأسلوب المقبول، بل الأسلوب العملي الوحيد للتعامل مع الشيعة هو الاعتدال، لأن أي أسلوب آخر سيجر إلى انشغال الحركة الإسلامية بصراع مذهبي مرير. . ولن يثمر هذا الأسلوب الذي ندعو إليه في فترة قصيرة، فالبدع والانحرافات العميقة الموجودة في المجتمع الشيعي وإصلاحها. . تتطلب صبراً ومثابرة». [المرجع نفسه، ص 108].

وقد تطورت العلاقة السياسية والحزبية بين جماعات الإخوان وحركة «فدائيان إسلام» الإيرانية الشيعية بشكل ملفت للنظر خلال الخمسينيات. وعندما زار نواب صفوي، زعيم حركة فدائيان، سوريا، وقابل د. مصطفى السباعي المراقب العام للإخوان المسلمين، اشتكى له السباعي من أن بعض الشباب الشيعة ينضمون إلى الحركات العلمانية والقومية، فصعد نواب أحد المنابر وقال أمام حشد من الشيعة والسُّنَّة: «من أراد أن يكون جعفرياً حقيقياً فلينضم إلى صفوف الإخوان المسلمين». [المرجع نفسه، ص 225] وكان حسن البنا، حين حج عام 1948، قد التقى المرجع الشيعي آية الله الكاشاني، «وكانت وجهات النظر متفقة بينهما». [المرجع نفسه، ص 223].

وقد انضم عدد من الطلبة الإيرانيين المقيمين في مصر إلى الإخوان المسلمين، كما كانت صفوف الإخوان في العراق تضم الكثير من الشيعة». [المرجع نفسه، ص 225].

قامت حركة فدائيان إسلام والإسلاميون المتحمسون لخطها بجهد بارز في ترجمة كتب الإخوان المسلمين إلى اللغة الفارسية ومنها مؤلفات سيد قطب والغزالي والسباعي. وكان نواب صفوي، قائد «فدائيان إسلام»، ممن تعمقت علاقتهم بالإخوان في سوريا ومصر. ويقول عمر التلمساني، مرشد الإخوان في مقابلة صحفية عام 1985، إن التعاون بين الإخوان المسلمين والشيعة قد قام مع تكوين هيئة التقريب بين المذاهب الإسلامية والتي ساهم فيها كل من حسن البنا وآية الله القمي، وقد أدى ذلك إلى زيارة نواب صفوي عام 1954 للقاهرة حيث وصل إلى القاهرة في اليوم نفسه الذي صدر فيه قرار حل جمعية الإخوان المسلمين من قبل مجلس الثورة، وفي مساء اليوم ذاته كان صفوي المتحدث الرئيسي في لقاء جماهيري بجامعة القاهرة. [المرجع نفسه، ص 224].

اكتسبت محاولة التقريب بين المذاهب أهمية خاصة في هذه العلاقة بين الجانبين. وفي الأربعينيات زار آية الله محمد تقي القمي المركز العام للإخوان المسلمين حيث دارت بينه وبين الشيخ البنا «أحاديث طويلة لعدة مرات حول مبدأ التقريب بين المذاهب الإسلامية». [المرجع نفسه، ص 222].

تعاطف الإخوان المسلمون في مصر، وربما في دول أخرى، مع محاولة التقريب هذه بين الشيعة والسنَّة، كما رفضوا الانجراف العلني خلف التيار السلفي المتشدد الذي يكفر الشيعة، واعتبروا خلاف الطائفتين مما يمكن تأجيله إلى مراحل لاحقة. غير أن حدوث الثورة في إيران 78 ـ 1979، والحرب العراقية ـ الإيرانية الرهيبة التي تلتها على امتداد ثماني سنوات أدخلت عناصر جديدة في نظرة الإخوان إلى إيران وحركة التقريب بين المذاهب.

ففي مقابلة مع مجلة «المجلة»، سُئل مرشد الإخوان آنذاك عمر التلمساني: هل ترون أن النظام القائم حالياً في إيران هو الحكم الإسلامي؟

فأجاب التلمساني ناقداً إيران والشيعة معاً فقال: «أحب أن يعرف الناس أن هناك فارقاً جوهرياً بين أهل السنة وأهل الشيعة. وهذا الفارق في أصول الدين. وأنا أرى أنه لو اتبعت غير هذه الأساليب في إيران لكتب لهذه الثورة من النجاح أكثر مما هو مشاهد في إيران حالياً». [16/ 1/ 1982] وبعد هذا التصريح «الانفصالي» المتشدد، الذي أشار التلمساني فيه إلى وجود «فوارق جوهرية في أصول الدين» بين الشيعة والسنَّة، بعكس كل ما قاله الإخوان ضمن «الخط التقريبي» المتسامح الداعي إلى تقليص الفوارق المذهبية، عاد التلمساني عام 1985، فكتب مقالاً في مجلة الإخوان الدولية الصادرة من المركز الثقافي بالنمسا، في العدد 105، يناقض فيه ما قاله قبل ثلاثة أعوام: «إن الشيعة كتبوا في الفقه، ما يعتبره أهل السنَّة مرجعاً من مراجعهم. ولئن اختلف الرأي بين الشيعة والسنَّة، فإن اختلاف الرأي بلغ بين أئمة أهل السنَّة أن حرّم الأحناف الصلاة خلف الشافعية، لأن الإمام الشافعي رضي الله عنه، أباح للرجل الزواج من ابنته التي جاء بها من الزنا». وأضاف داعياً إلى تنشيط حركة التقريب بين المذاهب: «لا يزال الإخوان المسلمون حريصين كل الحرص على أن يقوم شيء من التقارب المحسوس بين المذاهب المختلفة في صفوف المسلمين.. إن الحرب بين إيران والعراق ستنتهي.. ويبقى الشعبان كل على مذهبه. فما أجمل أن يبذل فقهاء الطائفتين كل ما في وسعهم للتقريب بين المذاهب كلها. إن فقهاء الطائفتين يعتبرون مقصرين في واجبهم الديني، إذا لم يعملوا على تحقيق هذا التقريب الذي يتمناه كل مسلم في مشارق الأرض ومغاربها». [يوليو 1985] فانظر، أخي القارئ، كيف تغيرت المواقف والتصريحات، وانتصرت الأولويات والتكتيكات.

دراسة د. النفيسي

أشرف د. عبدالله فهد النفيسي عام 1989 على إصدار كتاب مهم جمع فيه جملة بحوث نقدية حول الحركة الإسلامية. وقد ساهم الأستاذ الكويتي، د. النفيسي بنفسه، بصفته ممن

درس مراحل تعليمه العام في مصر وعرف الإخوان عن قرب وارتبط بهم، ضمن كتابه بإعداد دراسة موضوعها «الإخوان المسلمون في مصر: التجربة والخطأ». وقد أشار د. النفيسي في تلك الورقة إلى جانب مهم من تاريخ العلاقة بين الإخوان والثورة الإسلامية في إيران. . ولندع د. النفيسي يحدثنا بكل التفاصيل: «ففور حدوث الثورة بادرت أمانة سر التنظيم الدولي للإخوان المسلمين بالاتصال بالمسؤولين الإيرانيين بُغية تشكيل وفد من الإخوان لزيارة إيران والتهنئة بالثورة وتدارس سُبُل التعاون. وفعلاً عيّنت إيران ضابطاً للاتصال بالتنظيم الدولي للإخوان وهو (كمال خرازي) واجتمعت أمانة سر التنظيم الدولي للإخوان في لوجانو ـ سويسرا بتاريخ 14/ 5/ 1979 لدراسة القرارات بشأن العلاقة بإيران واتخذت بعض القرارات السريعة منها: (1) تشكيل وفد من الإخوان لزيارة إيران وتقديم التهاني بمناسبة نجاح الثورة الإيرانية والإطاحة بالشاه. وقد تشكل الوفد من (عبدالرحمن خليفة ـ أردني ـ المرحوم جابر رزق ـ مصري ـ المرحوم سعيد حَوَّى ـ سوري ـ غالب همّت ـ سوري ـ عبدالله سليمان العقيل ـ سعودي) وفعلاً تمت الزيارة في الشهر السادس 1979 ونُشرت أخبارها في الصحف الإيرانية الناطقة بالعربية ومعها صور لأعضاء الوفد وهم يزورون القيادة الإيرانية. (2) إصدار كتيب عن الثورة الإيرانية لإبراز الإيجابيات الصادرة عن الثورة وقيادتها من أقوال ومواقف. (3) بناء صلات تنظيمية مع حركة الطلبة المسلمين في إيران عن طريق الاتحاد العالمي للطلبة المسلمين وتنشيط عملية الترجمة من وإلى الفارسية خاصة في ما يتعلّق بكتابات الإخوان. (4) تزويد إيران بالفعاليات الإعلامية للاستعانة بها في المؤسسات الإعلامية للثورة في إيران. ورغم هذا التهافت السريع تجاه إيران، لم تُبد القيادة في إيران حماساً كثيراً له رغم أنها استحسنته وقبلته ورحبّت به. وأدرك الطرفان بعد فَترة غير وجيزة (84 ـ 1985) أن (بينهما بَرْزَخٌ لا يَبْغيان). وبدلاً من أن يتدارس الإخوان أوراقهم ومواقفهم ويضعوها في أطرها السياسية العامة، انتقلوا للطرف الآخر من الطَّيْف السياسي فشكَّلَ التنظيم الدولي للإخوان لجنة أسموها بتسمية تدل على قصور سياسي بيِّن، وهكذا تشكّلت (لجنة فتح إيران) وجعلوا من عمّان (الأردن) مقراً لها وعيَّنوا لها رئيساً وأفرزوا لها العناصر ووضعوا لها الميزانية من أموال أعضاء الجماعة الذين يدفعونها ولا يعرفون كيف تُصرف ولا في ماذا أنفقت فالثقة بالقيادة مُطلقة وعمياء! ومن غريب الأمور أن تكون مهمة هذه اللجنة ـ بل إحدى مهامها ـ تحويل الشعوب الإيرانية إلى مذهب أهل السنَّة، وكأن هذا الأمر قد صار من أولويات العمل الإسلامي على افتراض إمكانيته. ألم يكن من الأوْلى أن يُشكِّل التنظيم الدولي للإخوان بقيادته التي تفتقر للشرعية والأهلية لجنة لفتح القدس وتحرير الأقصى؟ لكنه القصور السياسي وسوء تقدير الموقف الذي يجعل صاحبه يتعامل مع الأوهام وكأنها حقيقة. [ص 248 ـ 249].

تدهورت العلاقة خلال الثمانينيات بين إيران والإخوان المسلمين بشكل حاد. فقد تعاطف الإخوان السوريون مع العراق في حربها ضد إيران، وانتقدوا العلاقة الحميمة بين إيران الإسلامية وسوريا البعثية، والتوجهات القومية والمذهبية في الجمهورية الإسلامية. وقد هاجم قاضي الثورة الإيرانية صادق خلخالي في حديث له بدمشق الإخوان واعتبرهم «إخوان الشياطين». [خامة يار، إيران، ص 252]، حيث استاء الإيرانيون من «مهادنة» الإخوان للأوضاع العربية، وعدم تبنيهم لخط الثورة والصدام. كما اتهمت الأجهزة الإعلامية الإخوان المسلمين، وبخاصة عمر التلمساني مرشد الإخوان المصريين، بأنهم «عملاء أمريكيون». [التلمساني، ذكريات، ص 228].

وهكذا، لم تكد تمضي بضع سنوات على انتصار الثورة الإسلامية حتى أصاب الوهن العلاقات بين الإخوان والثورة الإسلامية في إيران. . «على أن الإخوان. . لم يحدث أن وقفوا موقفاً صريحاً ورسمياً ضد الثورة، بل حافظوا على بقايا جسور معها. إلا أنهم في تحليلاتهم ونشراتهم الداخلية كانوا يصرحون بمعارضتهم لبعض خطوات ومواقف الحكومة الإسلامية [في إيران]. ومن جانب آخر فإن بعض المطبوعات المحسوبة على الجماعة حولت تأييدها إلى نقد ثم إلى هجوم على الثورة وعلى التشيع». [خامة يار، إيران، ص 243].

لعبة الأكثرية.. والأقلية

إن إثارة المشاكل الدينية مع الأقليات والطوائف والمذاهب الأخرى ظاهرة ملحوظة معروفة أينما نشط الإسلاميون. ولا يعني تركيز النماذج السابقة على الإخوان المسلمين أنهم الأكثر إثارة لهذه المشاكل من بينهم. فالجماعات السلفية الأقل تحملاً للتنوع الديني والمذهبي داخل المجتمعات العربية والإسلامية، كثيراً ما تصدر كتباً ومقالات، أو توزع أشرطة صوتية، تعتدي فيها بشكل واضح وصريح على أتباع الأديان والمذاهب الأخرى وتسفه عقائدهم وكتبهم دون أن تعطيهم حق الدفاع عن النفس أو رد الهجوم علناً.

ومن الإسلاميين بالطبع من لا يكتفي بالكتاب والشريط، بل يلجأ للعنف والسلاح فيهاجم الكنائس والمعابد، ويغتال أي طبيب أو تاجر مسيحي يجده في طريقه.

وكثيراً ما يبرر الإسلاميون تسلطهم الديني ـ السياسي بكون المسلمين أكثرية الشعب. ولكن هل يعطون حق الطغيان لكل أكثرية في كل مكان؟

وهل يرضون بأن يجري الضغط عليهم واضطهادهم في الدول الأوروبية والآسيوية بمثل هذه الحجة، وبالذات حيث الإسلاميون يشكلون الأقلية؟

إننا ونحن نختتم ملاحظاتنا حول هذه النقطة نحب أن نعود فنذكر الإسلاميين بحقائق العصر الجديدة، وبتاريخ المسلمين في التسامح، وبمصالح الحركة الإسلامية العريضة في كل دول العالم المسيحي وغيره. ونذكرهم كذلك بأن العديد من دول العالم الإسلامي تتكون «الأقليات» فيه من الملايين البشرية التي لا يمكن القفز على حقوقها، أو إجبارها على ما كان يرضى به «النصارى» في العالم الإسلامي قبل قرون. كما أن بعض الدول العربية والإسلامية، ومنها العراق واليمن وسوريا ولبنان وفلسطين ومصر والسودان وتركيا وإيران وماليزيا وإندونيسيا ودول الخليج وبعض الدول الأفريقية، ذات توازنات طائفية حساسة لا مصلحة لأحد في الإخلال بها.

5 ـ ثقافة الغزو والفتوحات

«مهمتنا.. أن نقف في وجه هذه الموجة الطاغية من مدنية المادة، حضارة المتع والشهوات التي جرفت الشعوب الإسلامية.. حتى تنحسر عن أرضنا.. ولسنا واقفين عند هذا الحد بل سنلاحقها في أرضها، وسنغزوها في عقر دارها».

[البنا، الرسائل، ص 99]

«نريد أن نعلن دعوتنا على العالم وأن نبلغ الناس جميعاً، وأن يُعمّ بها آفاق الأرض، وأن نخضع لها كل جبار، حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله.. ولكل مرحلة من هذه المراحل خطواتها وفروعها ووسائلها.. وليقل القاصرون الجبناء إن هذا خيال».

[البنا، الرسائل، 86]

«فالأندلس وصقلية والبلقان وجنوب إيطاليا وجزائر بحر الروم، كلها مستعمرات إسلامية يجب أن تعود إلى أحضان الإسلام. ويجب أن يعود البحر الأبيض [المتوسط] والبحر الأحمر بحيرتين إسلاميتين».

[البنا، الرسائل، ص 86]



سادس سمات النشاط الإسلامي الحركي بما فيه «المعتدل»، هو التوسعية، حيث يجمع بين شتى ألوان ومستويات الإسلاميين ميل متفاوت الشدة، نحو تجاهل الحدود بين الدول الإسلامية، بل والحدود والقوانين الدولية عموماً، واعتبار أنفسهم ورثة الدنيا وسادة كل البلاد والعباد، وتحمسهم للغزو و«الفتوحات»!

ولا نتحدث هنا عن التوسع الجغرافي وحده والرغبة في الهيمنة على العالم سياسياً وعقائدياً فحسب، بل إن الإسلاميين حتى في خطوات نموهم وتضخم قوتهم يسيرون على هذه القاعدة. فيبدأ نشاطهم بجريدة مغمورة أو جمعية مجهولة أو حلقة بسيطة في مسجد أو أي مجال تفسحه لهم القوانين السائدة، وبخاصة في الدول التي بها هوامش معقولة من حرية العمل السياسي. وهكذا يعملون في صمت وسرية فيتفشى خطرهم وتقوى شوكتهم في غفلة من الزمن أو ربما، أحياناً كثيرة، بالتعاون مع بعض الأحزاب والسلطات الحاكمة لمنافع آنية كما حدث في مصر والأردن والسودان وغيرها. وما إن يقوى بأسهم وتهيمن شعاراتهم على المجتمع حتى تكون الديمقراطية والتعددية وحقوق الآخرين من أقليات ومعارضين أولى ضحاياهم.

وتقوم هذه النزعة التوسعية الواسعة الانتشار في النفسية الإسلامية الحركية على ثقافة مشتركة متداولة، تفضل الكبير على الصغير، والقوة العسكرية على التقدم الصناعي الاجتماعي، والزعامة الكاريزمية البراقة على الإدارة السياسية الحديثة المعتدلة والواقعية.

وتدعم هذه النزعة، كما هو معروف، نظرة شديدة الثقة بصواب ما يملك الإسلامي من أفكار وسياسات وطموحات، وإيمان مطلق بصواب هذه النظرة. في المقابل، ثمة نظرة احتقار عميقة إلى كل ما عند الآخرين من «ركام الجاهلية»، اللهم إلا ما يمكن الاستفادة منه في الهيمنة على العالم، كالتقدم التقني والعسكري وأسلحة الدمار.

وتغذي هذا كله نظرة مثالية خيالية للفتوحات وللجهاد، ونظرة أكثر سذاجة وتجاهلاً، للمخاطر والدمار اللذين يرافقان الحروب الحديثة، والخسائر المادية الجسيمة التي تتسبب بها عادة، وما حروب الخليج والشيشان والهند وباكستان وأفغانستان وغيرها إلا بعض الأدلة الصارخة على صحة ما نقول.

هنا أيضاً، يتجاهل الإسلاميون عادة، ولمصالح النمو الحركي والسياسي، الجوهر الحضاري للتاريخ الإسلامي، ولا يستمعون لأي تحليل موضوعي حول الأسباب الحقيقية لتدهور العالم الإسلامي. فنقطة الاهتمام الرئيسية في تحليلاتهم دولة الراشدين وفتوحات

صدر الإسلام وربما التوسع العثماني في أوروبا. أما الأسباب السياسية والاقتصادية والعسكرية والاجتماعية لسقوط الدول الإسلامية العربية وضمور الحضارة الإسلامية وانهيار الدولة العثمانية والخلافة، فلا توجد إلا قلة من الإسلاميين الراغبين والقادرين على فهم ما جرى في تاريخنا خارج إطار «المؤامرة» الشعوبية اليهودية الصليبية الماسونية، التي تضاف إلى المشتركين فيها، أو تُحذف، أطرافٌ جديدة كل فترة.

وهكذا تتفاعل في نفوس الإسلاميين عوامل الضعف والتخلف مع الرغبة في وضع حد سريع لكل المشاكل المستعصية والتوصل إلى حل شامل لكل الأوضاع المتردية، فلا يجدون ذلك ممكناً إلا في تبني صورة خيالية لمارد عسكري جبار، يوحد العرب والمسلمين في دولة متناهية القوة، تحل كل مشاكل «الأمة» في الداخل، وتفرض الأمر الواقع على العالم كله من الخارج.

مرة أخرى، دون أن يكلف أي إسلامي نفسه دراسة نتائج مثل هذه السياسة في ظروف الربع الأخير من القرن العشرين والربع الأول من القرن القادم!

شيخ الحركة السلفية

يقول مؤلف كتاب إسلامي وزع في الكويت مجاناً وعلى نطاق واسع حول الخطر اليهودي مثلاً: «إن اليهود يعملون ليل نهار لتحقيق هدفهم المنشود وهو احتواء شعوب العالم والسيطرة عليها، حتى أصبحوا [أي شعوب العالم] بين أيديهم كقطعان من الماشية، يفعلون بها ما يفعله أصحاب تلك القطعان من ذبح وتسخير، وسَوْق بالسوط والعصا.. فهم ملوك الرأسمالية.. وكُهان الشيوعية». [الرفاعي، النفوذ، مقدمة الكتاب].

ويستعرض كتاب «الغزو الفكري والتيارات المعادية للإسلام» مخاطر الغزو الخارجي للعالم الإسلامي، فيرى هذه المخاطر في العلمانية والوجودية والتبشير والاستشراق والماسونية، التي «هي أخطر أسلحة اليهود لتدمير العالم، فمن مدارسها يتخرج حكام الدول وأصحاب الكلمة فيها، بعد أن يصنعهم اليهود على أيديهم، ويحولوهم إلى دمى». [محمود، الغزو، ص 454].

ويتساءل شيخ الحركة السلفية في الكويت عبدالرحمن عبدالخالق: من هم أعداؤنا؟ ويجيب بأنهم الكفار المحاربون لعقيدتنا. «وهؤلاء الكفار في وقتنا الحاضر المحاربون لنا ولعقيدتنا هم الشيوعيون الملحدون، والنصارى المتعصبون الداعون لحرب الإسلام وقتل المسلمين، واليهود المتعصبون المحاربون، وطوابير المنافقين المنبثين في صفوفنا، والوثنيون

المتعصبون المحاربون للإسلام». ويضيف: «وإن أعظم خطر على الأمة هو هؤلاء العملاء الذين ينبثون في صفوفنا باسم الخبراء وخاصة في شؤوننا العسكرية والحربية. . وهم من ألد أعداء أمتنا».

ويميز الشيخ عبدالخالق في هذه القائمة بين المتعصبين والمعتدلين، ولا نعرف المقياس، ولكن لا بد من اعتبارهم أعداء على كل حال، مهما بالغوا في إظهار عطفهم ومحبتهم. [عبدالخالق، خطوط، ص 96 ـ 100].

ويقول أبو الأعلى المودودي بأن الدنيا «قد عمها الطغيان واستشرى فيها الفساد والفجور والعصيان وأصبح فيها دين الله مغلوباً على أمره». [تذكرة الدعاة، ص 66].

وتعتبر المادة 185 من دستور «حزب التحرير» الإسلامي إنجلترا وأمريكا وفرنسا وروسيا دولاً محاربة للمسلمين، وتدعو إلى اتخاذ جميع الاحتياطات بالنسبة إليها، ولا يصح أن تنشأ معها أية علاقات دبلوماسية. [دستور حزب التحرير، 1979]. ولا حاجة بنا أن نذكر القارئ بأن أعداداً لا تُحصى من أعضاء هذا الحزب نفسه يقيمون حالياً ومنذ فترة ليست بالقصيرة في هذه الدول وبخاصة مدينة لندن، ينعمون بالحريات فيها، يتزوجون ويطلقون من الكتابيات، ويعقدون المؤتمرات الحزبية، ويتجادلون في الحلال والحرام وخصائص النظام الإسلامي ويطالبون بعودة الخلافة.

أما الإسلامي المعروف سيد قطب فيوزع التكفير على الدنيا بأسرها إذ يرى «أن المجتمع الجاهلي هو كل مجتمع غير المجتمع المسلم. . وبهذا التعريف الموضوعي تدخل في إطار المجتمع الجاهلي جميع المجتمعات القائمة اليوم في الأرض فعلاً. . تدخل فيه المجتمعات الشيوعية. . وتدخل فيه المجتمعات الوثنية. . وتدخل فيه المجتمعات اليهودية والنصرانية في أرجاء الأرض جميعاً. . وأخيراً يدخل في إطار المجتمع الجاهلي تلك المجتمعات التي تزعم لنفسها أنها مسلمة». [قطب، المعالم، ص 98 ـ 101].

لا سلام.. ولا كلام

ويعطي سيد قطب المسلمين اليوم حق شن الحروب التي يقرها الإسلام، أي القتال «لتكون كلمة الله هي العليا»، و«حتى لا تكون فتنة، ويكون الدين كله لله». ويضيف أن الإسلام قد جاء «ليحقق العدالة في الأرض قاطبة، ويقيم القسط بين البشر عامة. العدالة بكل أنواعها: العدالة الاجتماعية، والعدالة القانونية، والعدالة الدولية». [قطب، السلام، ص 23 ـ 25] ويقول في مكان آخر من كتابه المعروف نفسه «السلام العالمي والإسلام» إن السلام الدولي في الإسلام «ليس سلاماً بالمعنى الضيق أي تجنب القتال بأي

ثمن . . فالإسلام في جهاد دائم لا ينقطع أبداً لتحقيق كلمة الله في الأرض . . وهو مكلف ألا يهادن قوة من قوى الطاغوت على وجه هذه الأرض . . حيثما كان ظلم فالإسلام منتدب لرفعه ودفعه . . والإسلام يواجه القوى الواقفة في وجهه بواحدة من ثلاث : الإسلام ، أو الجزية ، أو القتال» [ص 172 ـ 175]. فهل رأيت تفكيراً مغامراً وقلة إدراك لمصالح العرب والمسلمين يفوق هذا؟ وهل سمعت بسذاجة عسكرية مثل سذاجة هذا الكاتب الذي يريد أن يحول العالم الإسلامي إلى بوليس دولي في حين تعاني شعوبه أنواع التخلف التي لن تكفي خمسون عاماً من التقدم لإزالتها ! ويقول الداعية السوري سعيد حوى في كتابه «من أجل خطوة إلى الأمام على طريق الجهاد المبارك» : «إن الإسلام معيار لا يسع غيره أي لا يقبل أن ينافسه غيره على النفس البشرية وعلى السيطرة على الحياة البشرية فالإسلام يعني استسلام الفرد والجماعة والإنسانية لله رب العالمين في كل شيء ومن ثم فلا إسلام بدون هذا الاستسلام» . [ص 43] .

ولو أننا استقرأنا الأهداف العامة التي يجب أن نعمل لها في عصرنا كمسلمين ، يقول حوى في كتاب ثان ، «فإننا نجدها خمسة . . هي : صياغة الشخصية الإنسانية صياغة إسلامية ، إقامة الدولة الإسلامية في كل قطر ، توحيد الأمة الإسلامية ، إحياء منصب الخلافة ، إقامة دولة الإسلام العالمية» . [جند الله ثقافة وأخلاقاً ، ص 32] .

وفي كتاب ثالث ، يكتشف حوى أن الطيار الذي يطير بطائرة فوق تخوم الأعداء ومعه قنبلة هيدروجينية تستطيع أن تفني عشرة ملايين ، مثل هذا الطيار قوته بعشرة ملايين رجل . ومن هنا يطالب بأن «يتجه المربون إلى غرس الرغبة عند كل مسلم بالتدريب الجسمي والتدريب على السلاح» ، و«أن يُدفع بالكثير من المسلمين نحو التخصصات العسكرية حتى يستوعبوها استيعاباً تاماً» ، و«أن يدفع بالحكومات الإسلامية نحو الصناعات العسكرية» . . ويقول : هذا بعض ما يحتاجه المسلمون في عصرنا لإقامة الجهاد الإسلامي . [دروس في العمل الإسلامي ، ص 99 ـ 100] .

وكما هو ملاحظ ، لا يتوقع سعيد حوى وغيره أي تأثير دولي في المسلمين إن هم تبنوا مثل هذه الـ «سياسة الخماسية» ، لعسكرة العالم الإسلامي ، بل لا يفكر في كيفية بناء جيش متقدم في مجتمع متخلف ، أو مثلاً تأثير الإنفاق العسكري الهائل لبناء الأسلحة التقليدية والذرية . . مع أن الناتج القومي العربي كله ، بما في ذلك دول النفط «الغنية» لم يزد عام 1994 مثلاً عن 510 بلايين دولار ، وهو أقل بكثير من الناتج القومي لدولة أوروبية متواضعة مثل إسبانيا ، التي بلغ ناتجها القومي 525 بليون دولار رغم أن سكانها خُمس تعداد العرب ، بل إن صادرات دولة أوروبية مثل هولندا في العام نفسه كانت 148 بليون

دولار في حين لم تتجاوز صادرات كل دول الخليج من النفط وغيره 132 بليون دولار. [الحياة، 11/ 5/ 1997]. ألا ينبغي لمثل هذه الأرقام أن تقنعنا بشيء من الاعتدال العسكري والسياسي؟

ومثل هذه السذاجة السياسية، أو بالأحرى «التساذج»، نراها حتى في كتابات محمد قطب، شقيق سيد قطب ومكمل رسالته وشريكه في التشدد العقائدي.

ففي كتيب طبع أكثر من مرة بعنوان «الجهاد الأفغاني ودلالاته»، يقول إن مما يميز الأمة الإسلامية أنها إلى جانب العبادة، كباقي أتباع الديانات السماوية، مكلفة كذلك بالجهاد. وقد أمرت الأمة المسلمة أن تقوم تمهيداً لنشر الدعوة ووصول «الكلمة» صافية للناس بلا غبش، بـ«إزالة تلك النظم الجاهلية التي تحميها الجيوش الجاهلية أو في القليل إخضاعها ـ لأنها ذات ثقل معين في حسّ الناس يجعل الحق ينحرف عن مساره في نفوسهم، كما تنحرف الموجات اللاسلكية في الأرض حين تقع عليها «زوبعة مغناطيسية» صادرة من الشمس.. فإن أبت الجاهلية الحق، وأبت أن تزيل الحواجز من طريقه ليصل للناس صافياً بلا غبش، فعندئذ فقط يكون القتال.. فإذا زالت كان الناس أحراراً». [ص 24 ـ 25].

يا للسذاجة العسكرية!

دولة.. بلا حدود

ويحتوي تراث مرشد حركة الإخوان المسلمين في مصر ومؤسسها، حسن البنا، تلميحات وتأكيدات توسعية جديرة بالإشارة في هذا المجال. فقد جاء في كتاب «الفكر السياسي للإمام حسن البنا»، لإبراهيم البيومي غانم، الذي يقدمه للقرّاء أحد كبار زعماء الإخوان وهو مصطفى مشهور، أن خصائص الدولة الإسلامية عند البنا ثلاث: فهي دولة دعوة ورسالة، وهي دولة محكومة بسلطان الشريعة، وهي أخيراً دولة عالمية. «وللعالمية في ذهن البنا ثلاثة أبعاد، كان دائم التأكيد على كل منها في موضعه، أولها يتصل بوظيفة من وظائف الدولة الإسلامية، وهي نشر الدعوة وتنظيم عملية الجهاد، وثانيها يتعلق بقضية الهوية حيث يصير مفهوم الأخوة الإسلامية محوراً أساسياً لتوحيد البشرية كلها تحت راية الإسلام.. وثالثها يرتبط بغاية الدولة وهي التمكين لتحقيق مثالية الإسلام السياسية حتى يسعد العالم بتعاليم الإسلام». [ص 270 ـ 273].

ويقول البنا في رسائله: «إننا نعتبر حدود الوطنية بالعقيدة وهم يعتبرونها بالتخوم الأرضية والحدود الجغرافية، فكل بقعة فيها مسلم.. وطن عندنا». [ص 19] ويوضح إبراهيم غانم استراتيجية الدولة الإسلامية في نظر البنا فيقول: «وهذا التصور، الذي

تصوغه عبارات البنا مقرونة بالإشارة إلى الوظيفة الجهادية للدولة، يمكننا من أن نخلص إلى أنه قد أعاد صياغة مفهوم الوطن والوطنية صياغة حركية تجعل قاعدة الدولة [أي] إقليمها الأرضي لا يستقر ولا يثبت إلا في حالة واحدة فقط وهي أن يشمل الدنيا كلها، أما قبل ذلك فتظل الدولة الإسلامية ـ حسب المنطق الذي يقود إليه تصور البنا ـ في حالة عدم استقرار». [غانم، الفكر، ص 290].

هل في استراتيجية كهذه أي واقعية أو اعتدال؟ هل يمكن كسب ثقة المجتمع الدولي والمستثمرين من خلالها؟

وبدلاً من أن يصحو السيد إبراهيم غانم من غفلته العقائدية واندفاعه وراء مغامرات الإخوان والبنا، ويفكر في مصير بلاده والعالم الإسلامي، نراه يواصل السباحة في الآفاق التوسعية التي رسمها البنا، فيقول ـ أي غانم ـ «لا يخفى أن مثل هذا التصور من ـ شأنه ـ حال تحققه ـ أن يعيد رسم الخريطة السياسية للعالم كله، ومن ثم نستطيع أن نفسر جانباً كبيراً من الفزع الذي يشعر به الغرب ودول الاستكبار العالمي بصفة خاصة ـ من إدراكه لغايات تلك المثالية السياسية للدولة الإسلامية إذا ما نادت جماعة من المسلمين بعودتها». [غانم، الفكر، ص 290].

وقد يغفر القارئ المسلم الناضج لحسن البنا مثاليته واندفاعه وقلة إدراكه للتوازنات الدولية أو على الأقل عدم بروز أسلحة الدمار الحديثة في أيامه . . ولكن كيف يُغفر لإبراهيم غانم، وهو يعيش في التسعينيات من هذا القرن، ويعرف المشاكل السياسية والحدودية والعسكرية والاقتصادية والسكانية وغيرها داخل العالم الإسلامي، ثم يتجاهل كل هذه الصعوبات الواقعية مثل المخاوف الإقليمية داخل الكتلة الإسلامية، وتفاوت المستوى المعيشي الحاد والاختلافات القومية وغيرها، ليكتفي باتهام «قوى الاستكبار» الدولي بعرقلة اتحاد المسلمين؟ وكيف يعقل لباحث مثله، وقد كتب كتابه لنيل درجة في العلوم السياسية، لعلها الماجستير، أن يغفل عن التعقيدات بل الكوارث العسكرية التي قد ترافق مغامرة توحيدية كالتي ينادي بها البنا وحزبه؟ ثم من قال له إن الشعوب العربية تريد الاتحاد مع مسلمي آسيا وأفريقيا، أو أن الدول الإسلامية الغنية ستتنازل عن دخولها ورواتبها ومستويات التعليم والصحة والمواصلات فيها، لتتحد مع دول وشعوب تعاني كل ألوان المشاكل؟

بل لماذا لم يلتفت الباحث إبراهيم غانم إلى كارثة انفصال بنغلادش عن باكستان، والصراع العشائري الطائفي في باكستان، والحرب الأهلية في أفغانستان، والانقسامات العرقية المذهبية والحدودية في شتى أنحاء العالم الإسلامي وغيرها وغيرها، مما لا علاقة له

بالغرب والاستعمار حيث إن مثل هذه الانقسامات والمشاكل موجودة منذ أيام حروب الجمل وصفين وغيرها!

جدل في الجهاد

ينفي الإسلاميون بشدة ما يردده البعض من أن هدف الجهاد هو نشر الإسلام بالسيف. ويقول باحث إسلامي معروف هو د. وهبة الزحيلي، يوصف عادة بالاعتدال، بأنه يمكن القول إن الجهاد الإسلامي حرب من نوع خاص «ليس هجومياً ظالماً للعالم، وليس مجرد دفاع عن حدود الوطن والمصالح، فهو بكلمة موجزة وسيلة في يد ولي الأمر لحماية نشر الدعوة». [آثار الحرب، ص 109].

ويقارن د. الزحيلي الجهاد الإسلامي، في ملاحظة مهمة، ببنود ميثاق باريس 1928 المستمرة النفاذ حول تحريم الحرب، فيرى أن الجهاد حرب مشروعة لأن هذا الميثاق لا يحرم الحرب الدفاعية.

ويقول الزحيلي إن فقهاء المذاهب السنية والشيعية معاً في عصر الاجتهاد الفقهي رأوا «أن الأصل في علاقة المسلمين بغيرهم هو الحرب جرياً على أساس تقسيم الدنيا إلى دارين». وقد قال الشافعي «أصل الفرض قتال المشركين حتى يؤمنوا أو يعطوا الجزية». [ص 113].

ويتحدث د وهبة الزحيلي عن «مدة الصلح» مع العدو في رأي فقهاء الإسلام فيقول: «اتفق الفقهاء على أن عقد الصلح مع العدو لا بد أن يكون مقدراً بمدة معينة، فلا تصح المهادنة مطلقة إلى الأبد من غير تقدير بمدة وإنما هي عقد مؤقت، لأن ذلك يؤدي إلى ترك الجهاد كلية». [آثار، ص 652] ويضيف أن الشافعية قالوا مع غيرهم «إن الهدنة تصح على أن ينقضها الإمام متى شاء، وكذلك تصح على أن ينقضها متى شاء مسلم عدل ذو رأي». [ص 653].

أما عن تفاصيل مدة العقد، يستطرد د. الزحيلي، فقد كان رأي الشافعية أنه «إذا كان بالمسلمين قوة فتجوز الهدنة لمدة أربعة أشهر فما فوقها إلى ما دون سنة. . ولا تبلغ المدة سنة لأنها مدة تجب فيها الجزية. فإذا كان بالمسلمين ضعف فتجوز لعشر سنين فقط فما دونها بحسب الحاجة، لأن هذا غاية مدة الهدنة، لأنه [أي النبي ﷺ] هادن قريشاً في الحديبية هذه المدة على المعتمد. فإن لم يقو المسلمون طيلة تلك المدة فلا بأس أن يجدد الإمام مدة مثلها أو دونها على رجاء أن يقووا، وإذا انقضت المدة والحاجة باقية استؤنف العقد». [ص 654].

ويقول د. الزحيلي إن «هذا المذهب مبني. . على فكرة أن الأصل في علاقة المسلمين بغيرهم هي الحرب وأنه يجب إعلان الحرب كل سنة مرة على الأقل». [هامش ص 654].

ومذهب الشافعية يتفق مع مذهب الإمامية ومع ما قاله بعض الحنابلة: «أما الحنفية والمالكية والزيدية، فإنهم لم يحددوا للهدنة مدة معينة وإنما تركوا ذلك لاجتهاد الإمام وقدر الحاجة، لأن المهادنة عقد جار لمدة عشر سنين، فيجوز الزيادة عليها كعقد الإجارة». [ص 656].

ويقول د. مجيد خدوري إن الماوردي يشير على الإمام بأن لا يتخلى عن القتال مع العدو حتى يتحقق النصر، كما أنه «لم يذكر شيئاً عن الحرب الخاسرة مع العدو، ذلك لأن احتمال الاندحار في رأيه ورأي الكثيرين غيره من الفقهاء مستبعد إلى حد اعتباره حدثاً لا وجود له أبداً. . ويُستنتج من هذا كله أن الهزيمة في شرعة الإسلام خروج عن القاعدة». [خدوري، الحرب، 184 ـ 186].

توجد إذن بين المسلمين وبقية العالم، حسب رأي فقهاء الإسلام، حالة من الحرب تفرضها اعتبارات دينية وقانونية، كما يقول المستشرق المعروف برنارد لويس. «ولا تنتهي حالة الحرب هذه إلا عندما يدخل جميع العالم في الإسلام أو يخضع له. لذا فإن معاهدة سلام بين الدولة الإسلامية ودولة غير إسلامية كانت مستحيلة من الناحية الشرعية فالحرب لا يمكنً إنهاؤها، وإنما يمكن إيقافها فقط لأسباب الضرورة ولأسباب ذرائعية، عن طريق الهدنة. وهذا الإجراء، في رأي الفقهاء، لا يمكن إلا أن يكون مؤقتاً، ويجب ألا تزيد مدته عن عشر سنوات. ويستطيع المسلمون في أي وقت التنصل منه من طرف واحد». [شاخت، تراث، ص 255]. ويقول «لامبتون» في الجزء الثالث من الكتاب نفسه، «إن الإسلام لم يعرف نظريةً لتعايش الدولة في مجتمع دولي، إذ إن الحالة المثلى في هذا الشأن هي إقامة مجتمع عالمي، يظل أهله في سلام دائم. وإلى أن يتحقق هذا الهدف، فإن علاقات الجماعة الإسلامية مع بقية العالم الخارجي كانت تحكمها نظرية الجهاد» [ص 46].

ويحاول أحد الإسلاميين إرضاء الأطراف المتشددة والمعتدلة معاً، فيجعل البلاد في حالة تأهب مستمرة: «فالحرب في الإسلام ليست هجومية لدك أبواب الكافرين، المسالمين منهم والمعاندين، والله سبحانه ما أراد إفناء الكفار ولا خلقهم ليُقتلوا. . وليست هي دفاعية تنتظر من يغزو ديار المسلمين، ثم تهب لتقاتلهم بعد أن يصبح زمام المعركة في يد المعتدين، وإنما هي دفاعية عن الإسلام ودعوته وأهله، تحريرية هجومية تهجم على من يقف في وجه الدعوة، بحسب ما يقتضيه الموقف بلا بغي ولا عدوان». [عبدالقادر، من فقه الأقليات، ص 59].

ولا يدعو أحد من الإسلاميين عادة إلى فرض الإسلام فرضاً على الشعوب الأخرى، ويرى حتى بعض المتشددين أن للخالق حكمة في تعدد الأديان، كما تنص الآية القرآنية ﴿لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة﴾ [المائدة، 48]. ولكن الإسلاميين جميعاً، من ناحية أخرى، يقرون، كما رأينا، ضرورة شن الجهاد «لإزالة الحواجز في وجه الدعوة»، ولكن دون أن يوضحوا ما يترتب على هذا التدخل العسكري السافر في شؤون الدول الأخرى، من نتائج في العلاقات الدولية في زمننا هذا.

ويمكن اعتبار د. البوطي في كتابه الجديد عن الجهاد، مثل د. الزحيلي، من حمائم الإسلاميين السوريين. ولكن رأيه في السلام والهدنة الدائمة قد يضعه في «منزلة بين المنزلتين»: بين سيد قطب وبقية الفقهاء القدماء ممن اعتبروا الحرب هي القاعدة بالنسبة إلى المسلمين في علاقتهم بالعالم الخارجي، و د. وهبة الزحيلي الذي يرى أن السلم هو الأساس.

يقول د. البوطي: «إننا لا نرى ما يمنع من الذهاب إلى جواز إبرام صلح دائم.. ولكن بشرط أن ينهض هذا الصلح على أسس تمكين المسلمين من القيام بواجبهم الذي كلفهم الله به، ألا وهو واجب الدعوة إلى الله وتبصير الناس بحقائق الإسلام دون أي إحراج أو تضييق». [الجهاد في الإسلام، ص 229 ـ 230].

ولا تخلو صفوف المفكرين الإسلاميين «المعتدلين»، ممن يرون مثلاً «أن الأصل في علاقة المسلمين بغيرهم هي السلم وليست الحرب، والدنيا دار واحدة»، و«أن الجهاد مشروع عند وجود العدوان» [الزحيلي، الآثار، 765] وأن السبب في تقسيم الفقهاء القدامى للعالم إلى دارين، دار حرب ودار سلام وإسلام، إنما هو وجود ظرف طارئ يتمثل في الحرب التي شُنت على العالم الإسلامي، «وبذلك يلتقي القانون الدولي والشريعة الإسلامية في اعتبار أن الدنيا دار واحدة». [المرجع نفسه، 178 ـ 180] ولكن المكتبات التجارية في كل العالم الإسلامي تعج بالكتب والكتيبات التي تحمل وجهة نظر معاكسة تماماً. من هذه الكتب مثلاً «افتراءات حول غايات الجهاد» للدكتور محمد نعيم ياسين، وقد جاء فيه مقتبساً عن إسلاميين آخرين مثل عبدالله بن زيد آل محمود ودروزة، أن غاية الجهاد، فوق دفع العدوان، «إزالة العوائق والعقبات عن طريق الدعوة الإسلامية، بحيث يوافق العدو الكافر على السماح للدعاة المسلمين بإيصال دعوة الإسلام إلى الناس الذين يخضعون لحكم ذلك العدو، فمن منع نشر الدعوة وتحرش بالدعاة وآذاهم ووضع العراقيل أمامهم استحق هذا القتال، ويكون هذا مبرراً مشروعاً لإعلان الجهاد عليه». [ياسين، افتراءات، ص 115].

ويضيف د. ياسين، «إن الله وهو أعلم العالمين قد قرر بحزم ولا معقب على حكمه، أنه لا يمكن التعايش الدائم بين المعسكر الإسلامي ومعسكرات الكفر، فقد أخبر الله عز وجل عن حقيقة نوايا المشركين تجاه المسلمين». [ص 117]. ويقول بعد صفحات قليلة: «لو كان الجهاد في الإسلام لم يشرع إلا للدفاع عندما يقع عدوان لما كان لإجماع الفقهاء على أن الجهاد فرض كفاية على المسلمين عند عدم الاعتداء أي معنى، لأن معنى كون الجهاد دفاعياً أن قتال الكفار الذين لم يشنوا حرباً على المسلمين يكون محرماً. . فالجهاد الذي تقوم به أمة الإسلام للشعوب الكافرة، فيه شبه بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. . وكما أنه لا يجوز لمسلم أن يقول لآمر بالمعروف أو ناه عن المنكر لا حق لك في ذلك، وأنت فضولي، فكذلك ليس لأحد أن يتهم أمة الإسلام بالعدوان عندما تهب لنجدة المظلومين في بقاع الأرض». كما ينقل فقرة من كتاب ابن تيمية «السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية» يقول فيها إن «أصل هذا هو جهاد الكفار، أعداء الله ورسوله، فكل من بلغته دعوة رسول الله ﷺ إلى دين الله الذي بعثه به، فلم يستجب له، فإنه يجب قتاله حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله». [ص 124]. ويتحسر محمد عبدالسلام فرج، الأمين العام لتنظيم الجهاد في مصر 1979 ـ 1981، على إهمال علماء العصر للجهاد في سبيل الله فـ «الذي لا شك فيه هو أن طواغيت هذه الأرض لن تزول إلا بقوة السيف. . ويخاطب رسول الله ﷺ طواغيت مكة وهو بها: استمعوا يا معشر قريش، أما والذي نفس محمد بيده، لقد جئتكم بالذبح». ويضيف في «الفريضة الغائبة»، الوثيقة التي كتبها لإرشاد أعضاء حركة الجهاد: «إن على المسلم أولاً أن يأخذ الأمر بالقتال بيده ثم بعد ذلك يتدخل سبحانه وتعالى بالسنن الكونية وبذلك يتحقق النصر على أيدي المؤمنين». [أحمد، الرافضون، ص 135]. لا يعد «فرج» بالطبع من المحسوبين على الإسلام المعتدل وقد أوردنا قوله هنا لاستكمال الصورة والمقارنة.

حروب «حزب التحرير»

ويبدو «حزب التحرير» الإسلامي لدى البعض في غاية العصرية والاعتدال مقارنة بغيره. إلا أن مؤسس الحزب، الشيخ تقي الدين النبهاني، يذهب إلى أن «سبب الجهاد ليس الجزية، وإن كنا عند قبول الجزية نكف عنهم. وإنما سبب الجهاد هو كون الذين نقاتلهم كفاراً امتنعوا عن قبول الدعوة». ويضيف أن الكفار إذا قبلوا الجزية وامتنعوا عن أن يُحكموا بالإسلام فلا يجوز للخليفة أن يقبل منهم ذلك. «أما المعاهدات الاضطرارية التي يقبل فيها الخليفة الجزية لعدم مواتاة الأوضاع الخارجية والداخلية له وتركهم يحكمون أنفسهم بنظام الكفر، فتلك حالة اضطرارية رخص الشرع بها في حالات الضرورة، فلا

يقاس عليها. وعلى هذا فإن سبب الجهاد هو كون الذين نقاتلهم كفاراً امتنعوا عن قبول الدعوة وليس هناك أي سبب آخر للجهاد».

ويعتبر النبهاني أن «كل من كان في دار الإسلام تحت حكم الدولة الإسلامية، يجب أن تطبق عليه أحكام الإسلام كما تطبق على المسلمين سواء بسواء، سواء أكان ذمياً أم معاهداً أو مُستأمناً ولا يُخيّر الحاكم في ذلك». [التحرير، الشخصية، 128 ـ 129، 201].

ومن الذين حسموا موقفهم حول «الدارين»، دار الحرب ودار الإسلام، سيد قطب في كتابه «المعالم»، حيث يقول: «إن هناك حزباً واحداً لله لا يتعدد، وأحزاباً أخرى كلها للشيطان وللطاغوت.. وإن هناك نظاماً واحداً هو النظام الإسلامي وما عداه من النظم فهو جاهلية.. وإن هناك شريعة واحدة هي شريعة الله وما عداها فهو هوى.. وإن هناك داراً واحدة هي دار الإسلام، تلك التي تقوم فيها الدولة المسلمة، فتهيمن عليها شريعة الله، وتقام فيها حدوده.. وما عداها فهو دار حرب، علاقة المسلم بها إما القتال، وإما المهادنة على عهد أمان. ولكنها ليست دار إسلام». [ص 149 ـ 151].

ويعدّ سيد قطب كل المدافعين عن الجهاد باعتباره حرباً دفاعية، كما رأينا في تحليل د. الزحيلي وغيره مثلاً، «مهزومين روحياً وعقلياً» أمام الحضارة الغربية والجاهلية المعاصرة. بل يتبنى قطب مع العالم الخارجي «الجاهلي» خيار الحرب حتى لو اختارت هذه الدول معنا السلام: «إن المعسكرات المعادية للإسلام قد يجيء عليها زمان تؤثر فيه ألا تهاجم الإسلام، إذا تركها الإسلام تزاول عبودية البشر للبشر داخل حدودها الإقليمية، ورضي أن يدعها وشأنها.. ولكن الإسلام لا يهادنها، إلا أن تعلن استسلامها لسلطانه في صورة أداء الجزية، ضماناً لفتح أبوابها لدعوته بلا عوائق مادية من السلطات القائمة فيها». [ص 87].

ومن المعروف أن بعض آراء سيد قطب في مجال الجهاد والجاهلية والتكفير قد تعرضت للانتقاد والرد في صفوف الإسلاميين، كما كان د. عبدالله أبوعزة ويوسف العظم من بين من رفضوا التقسيم الحاد للعالم إلى دارين، وضم المجتمعات الإسلامية المعاصرة إلى المجتمعات الجاهلية. غير أن من الإسلاميين مَنْ لا يزالون، كما تدل على الأقل قوائم مبيعات كتب سيد قطب وتوالي طبعاتها، «يقدسون سيد ويعتقدون العصمة في كل ما كتب، ويستقبلون كلامه على أنه حقائق مسلمة لا تحتاج إلى نقاش، ولا يعرفون الحق إلا من خلال فكر سيد وكلامه». [الخالدي، الميزان، 253 ـ 273].

وتشرح المواد 51 ـ 55 من دستور «حزب التحرير» الإسلامي مسؤوليات «أمير الجهاد» في الدولة الإسلامية القادمة، الواضحة العسكرة والقساوة، من خلال مواد الدستور

الأخرى. فـ «تتألف دائرة أمير الجهاد من أربع دوائر هي: الخارجية، والحربية، والأمن الداخلي، والصناعة، ويشرف عليها ويديرها أمير الجهاد». [المادة 51] وتتولى دائرة الأمن الداخلي، أي الاستخبارات، «كل ما له مساس بالأمن وتتولى حفظ الأمن في البلاد بواسطة القوات المسلحة وتتخذ الشرطة الوسيلة الرئيسية لحفظ الأمن». [المادة 54].

صناعة الموت

من جانب آخر، يحثُّ قسم لا يستهان به من أدبيات الحركة الإسلامية أتباعها على التضحية بالنفس و«الاستشهاد». من أقدمها ولا شك «رسالة الجهاد» لمرشد حركة الإخوان المسلمين في مصر ومؤسسها، حسن البنا: «أيها الإخوان: إن الأمة التي تحسن صناعة الموت، وتعرف كيف تموت الموتة الشريفة، يهب لها الله الحياة العزيزة والنعيم الخالد في الآخرة. . واعلموا أن الموت لا بد منه وأنه لا يكون إلا مرة واحدة، فإن جعلتموها في سبيل الله كان ذلك ربح الدنيا وثواب الآخرة». [الرسائل، ص 264].

ويحاول كاتب إسلامي معروف وهو د. محمد محمد حسين في كتاب طبع مراراً أن يحبب الموت والحروب إلى المسلمين والمؤمنين المتحمسين. «إن الناس في ضعفهم البشري، وتمسكهم الشديد بالحياة الدنيا وإشفاقهم مما وراء الموت. . لا يدركون من الحروب والصراع إلا الجانب الذي يكرهونه ويخافونه، وهو العذاب والآلام التي تصاحب الصراع. والموت الذي قد ينتهي به. ولكن نظرة متدبرة تهدي المؤمنين إلى أن الآلام والموت، على امتداد الحياة الكبرى، ليست إلا بعض المكاره القليلة الخطر على الامتداد الطويل المديد الذي لا يحده الخيال». ويضيف د. حسين «أن البون واسع جداً بين وجهتي النظر عند من يؤمن باستمرار الحياة بعد الموت والحساب والثواب والعقاب، وعند من لا يؤمن بذلك، ولا يرى إلا هذه الحياة الدنيا». ويعتقد أن «الصراع عند المؤمنين خير في جملته، وإن بدا جانب الضرر فيه أظهر للمدى القصير وللنظرة المتعجلة، وهو العامل الأساسي الذي يكمن وراء كل تقدم بشري وحضاري. . ومن أظهر البراهين على ذلك ما نلاحظه من سرعة معدل التقدم الحضاري في خلال الحروب وفي أعقابها». [حسين، الإسلام، ص 178 ـ 179].

ولا شك أن الصواب قد جانب هذا الداعية المغامر، فالتقدم الحديث رغم استفادته من البحوث العسكرية إلا أنه قائم أساساً على الاستثمار في البحث التقني والاقتصاد الحر والأهم من ذلك على الاستقرار والسلام. ولقد دخلت دول نامية عديدة في حروب لا تحصى وازدادت تخلفاً. كما أدى الاكتساح الألماني لروسيا والدمار الذي رافقه إلى عرقلة شديدة لتقدم الاتحاد السوفييتي لسنوات طويلة. وما الازدهار الذي حدث في

ألمانيا واليابان مثلاً بعد الحرب العالمية الثانية من بركات الحروب، كما يتوهم د. حسين، بقدر ما هو من ثمرات المساعدات الأمريكية ومشروع مارشال، إلى جانب تأثيرات التوازنات الدولية في ظل الحرب الباردة والصراع بين الولايات المتحدة والاتحاد السوفييتي وغير ذلك من عوامل. ولقد أثبتت ألمانيا واليابان بالذات، وبقية النمور الآسيوية والحضارة الغربية نفسها التي ازدهرت نصف قرن بلا حروب حتى الآن على الخطأ الفادح في نظريات مروجي الحروب، والمدافعين عن «ثقافة» الموت والنار والقتل والدمار.

وتزخر كتابات الإسلاميين بالتصورات المثالية الساذجة للحرب وما يرافقها من فواجع ودمار، ولا غرابة في هذا، فمعظم الكتّاب والمثقفين الإسلاميين من أبناء الطبقة الوسطى ومن الموظفين والمهنيين الذين يعيشون عادة على الدخول المنتظمة والرواتب، ولا يخاف الواحد منهم على مزرعته أو عمارته أو مصنعه أو استثماراته، كما أنهم جميعاً لم يعايشوا «الحرب الشاملة» الحديثة كما عاشتها ألمانيا وبولندا وروسيا وغيرها. وحتى في مصر وسوريا وإيران وباكستان، بقيت الحروب الوطنية إلى حد كبير حرب جيوش وحرب حدود، ولم يعان المدنيون على نطاق واسع كما في وارسو وبرلين وستالينغراد وطوكيو ولندن، الدمار الشامل للمدن.

فلا لوم على سيد قطب مثلاً إذ يرسم بقلمه الساحر لوحة جميلة للحرب «الإسلامية» النظيفة النقية المجردة من الأهواء والمحن.. يقول:

«فأما إن تكن الحرب، فهي إذن حرب التحرير البشرية. الحرب على عبودية البشر لناس من البشر، وعلى الطغيان والظلم والشطط، وعلى الخرافات والأوهام والأساطير. حرب التحرير بكل معانيها وفي كل ميادينها. الحرب الخالصة من الهوى ومن الدوافع الاقتصادية والعنصرية والطبقية. الحرب التي يشرّف الإنسانية أن تخوضها لأنها تقرير للصفات الإنسانية وللحقوق الإنسانية وللمبادئ الإنسانية.

إنها ليست الحرب التي تديرها رؤوس الأموال المجرمة لتربح من وراء الصناعات الجهنمية، التي تقتات بالأرواح والأجسام، وتبتلع الحضارات والمدنيات، وتحطم النفوس والأخلاق. أو تديرها الشركات الاحتكارية لحماية مصالحها في البلاد المستعمرة، واستغلال خاماتها من القوى الطبيعية والقوى البشرية، وفتح أسواقها للمنتجات والمصنوعات. أو تديرها البيوت المالية الربوية، لتحقيق أرباحها الفاحشة، وضمان المكسب الحرام، واستغلال الفرص، والصيد في الماء العكر.

إنها ليست الحرب التي تريد لتضرب بسور فولاذي على الشعوب، دون المعرفة والعلم

والحضارة كي يبقى أبناء البلاد المحتلة عمياً صماً بكماً، يساقون سوق الماشية إلى الذبح في ذل وفي جهل وفي استسلام.

إنها ليست الحرب التي تخوضها الحضارة الغربية القذرة ضد الإنسانية، جرياً وراء الربح المادي، والاستعباد العنصري، والتعصب الديني. كتلك الحروب التي عرفها العالم الغربي في كل تاريخه الملوث الطويل.

إنما هي الحرب التي تخرج الناس من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده. الحرب التي تحمل معها المساواة والعدالة والكرامة لكل كائن بشري على سطح هذه الأرض، وتحققها في عالم الواقع وعالم المثال. . تحققها في التشريع وفي التنفيذ. . تحققها للأسود والأبيض. والمسلم والمعاهد. تحققها في صورة واحدة وبأداة واحدة، وفي مستوى واحد للجميع». [قطب، السلام، ص 196 ـ 197].

هذه الحرب التي يتحدث عنها سيد قطب حرب خيالية بلا شك، وحديث قطب عنها بهذه السذاجة والمثالية خير دليل على قلة إدراك بالشؤون العسكرية. من الواضح أن حرباً كهذه، تخوضها دولة الخلافة الإسلامية الكبرى، أو مجموعة من الدول الإسلامية، ضد العالم الخارجي، كأوروبا أو الولايات المتحدة أو الصين، لا يمكن أن تستمر سنوات. وإن استمرت، حتى بمقاييس الحرب العالمية الثانية، فستحطم تكاليفها ميزانية معظم الدول الإسلامية، ناهيك بما سيقع على رؤوسنا من قنابل وصواريخ، لأن الطرف الآخر لا بد أن ينتقم. . ولكن من يستطيع إقناع المعجبين بسيد قطب، والمأخوذين بسحر بيانه؟

قبور وعطور.. في أفغانستان

من جانب آخر، ساعدت حرب تحرير أفغانستان الإسلاميين على تعبئة أعداد كبيرة من الشباب في الجهاد، حيث طُمست مشاكل أفغانستان وتركيبتها العشائرية ومشاكلها السياسية والاقتصادية وغير ذلك، وهلل البعض لبشائر النصر وقيام الدولة الإسلامية. وقام إخوان مسلمون بارزون مثل د. عبدالله عزام، من الأردن، بالمساهمة الفكرية والعملية حيث أشرف لعدة سنوات على اجتذاب الشباب من أنحاء العالم العربي للمساهمة في «الجهاد».

ومن أبرز مساهمات د. عزام النظرية في هذا المجال كتابه المعروف «آيات الرحمن في جهاد الأفغان»، وهو من الكتب التي لاقت رواجاً واسعاً في كل الدول العربية وخارجها، وبات التشكيك في أي فصل من فصول الكتاب بمثابة التشكيك في ثوابت الدين ونفي احتمال وقوع المعجزات.

حشد د. عزام، الذي اغتيل في وقت لاحق، كتابه المذكور بما أسماه «بشائر وكرامات الجهاد في أفغانستان». ومن أمثلة ما جاء في الكتاب قول بعض قادة «جبهة الانقلاب الإسلامي» للمؤلف:

1 ـ لم أرَ شهيداً واحداً متغير الجسم أو منتن الرائحة.

2 ـ لم أرَ شهيداً واحداً نهشته الكلاب رغم أن الكلاب تأكل الشيوعيين.

3 ـ لقد كشفت عن اثني عشر قبراً بنفسي بعد سنتين أو ثلاث ولم أجد واحداً متغير الرائحة.

4 ـ لقد رأيت شهداء بعد أكثر من سنة جروحهم حية تنزف دماً. [ص 78].

واحتوى الكتاب على قصص من قبيل الشهيد الذي يصافح والده من داخل القبر، والشهيد الذي يحتضن الرشاش بقوة، والطيور التي تساعد المجاهدين وتدافع عنهم، والذخيرة التي لا تنفد، والدبابة التي تمر على جسد المجاهد فيبقى حياً، والعقارب والأفاعي التي تلدغ الشيوعيين وتستثني المجاهدين، والقذائف الروسية التي لا تنفجر، والرصاص الذي لا يخترق أجساد الأفغان، والنور الذي يصعد من جسد الشهيد، والألغام التي تنفجر تحت دبابة المجاهدين ولم تصب إلا العمائم، وغير ذلك كثير.

واختتم د. عزام كتابه بنبوءة كذبتها كل التطورات الدموية المؤسفة التي أعقبت جلاء الروس: «إن الفرصة الآن ذهبية وسانحة لإقامة دولة إسلامية في أفغانستان بعد انتصار المجاهدين الذين يعدون المليون، وهدفهم واحد لا يتلعثمون فيه، لتكون كلمة الله هي العليا ولإقامة حكم الله في الأرض». [ص 142].

الجدير بالذكر، أن كل هذه الأسلحة الروسية والقنابل الفتاكة التي لم تكن تؤذي «المجاهدين» في حربهم ضد الروس، صارت اليوم تفتك بالمجاهدين أنفسهم في حربهم الأهلية على أتم وجه أما القبور والدمار والضياع وتجارة التهريب والمخدرات.. فحدِّث ولا حرج.

يقول أحد الإسلاميين: «لقد خيّب المجاهدون الأفغان المتقاتلون آمال المسلمين فيهم، بعد أن رقصت قلوب ملايين المسلمين فرحاً بانتصاراتهم، وما كان يدور في الأخلاد أبداً أن ينتكسوا هذه النكسة الخطيرة». [الهاشمي، سلبيات، ص 30].

ويقول الشيخ عبدالحميد البلالي نفسه في مقال له: «ما زالت دماء المجاهدين تروي أرض أفغانستان، ولكن هذه المرة على أيدي بعضهم البعض، والسؤال الذي يجب أن

يطرح بجرأة على جميع موائد النقاش في الحركات الإسلامية: إذا كان الخلاف بين فصائل المجاهدين قبل تحرير أفغانستان هو السبب الرئيسي في القتال الدائر بينهم الآن فهل وجود نفس هذا السبب بين الجماعات الإسلامية في كل قطر من أقطار العالم سيسبب القتال بينهم إذا تمكنوا من الحكم في قطر من الأقطار؟؟؟ هنيئاً لطغاة العالم هذه النتيجة». [مجلة المجتمع، 14/ 12/ 1993].

التأثيرات النازية

من الملاحظ عادة في تطور العديد من التجارب العقائدية أن أي حركة تقوم على الأسس الثلاثة الآتية قد تنزلق نحو الفاشية والقمع والاستبداد:

1 ـ الإيمان المطلق بوجود نموذج عقائدي أو نظام شامل خالٍ من كل عيب ونقص قادر على حل كل المشاكل السياسية والاجتماعية.

2 ـ القول بأن معظم الناس عصاة ناقصو الأخلاق والكمال، منحرفون، ولابد من إرشادهم كي يدركوا رسالتهم الحضارية.

3 ـ من الجائز الضغط على البشر، والتنكيل ببعضهم، لتحقيق أهداف الكمال، والاقتراب من النموذج المنشود. وهكذا، تؤدي الفاشية في النهاية إلى تفضيل النظرية على الصلاحية للتطبيق، والفكرة على الواقع، والعقيدة على الإنسان، وبالنتيجة، الحرب على السلام.

وقد انزلقت كل التجارب الإسلامية حتى الآن باتجاه النموذج القمعي أو التسلطي، وفشلت في بناء أنظمة ديمقراطية حديثة، فهل للنموذج الفاشي أي تأثير في هذا التيار؟

للدكتور زكريا سليمان البيومي في كتابه عن الإخوان المسلمين والجماعات الإسلامية، تحليل جيد ومتوازن عن تأثير الأفكار الفاشية والنازية في التيارات الوطنية والإسلامية قبيل الحرب العالمية الثانية يقول فيه:

«ظهرت في مصر قبيل الحرب العالمية الثانية وخلالها تيارات محدودة متعاطفة مع المحور [ألمانيا وإيطاليا واليابان]، وقد كان بعضها يتعاطف لمجرد أن الألمان خصوم الإنجليز وأن خصوم خصومنا هم أصدقاؤنا، ولكن وجدت أيضاً تيارات وجماعات أبدت إعجابها بالنازية والفاشستية كنظام، واعتقدت من خلال هذا الإعجاب أن إصلاح مصر يحتاج إلى مثل هذا النظام الذي كان يقوم على فكرة الزعيم المصلح. ومن بين هذه الجماعات جماعة الإخوان المسلمين التي لم تخف إعجابها بهذا النظام، فيصف البنا كلاً

من هتلر وموسليني بقادة النهضات الحديثة. وبررت الجماعة ذلك الإعجاب بموقف هذه الأنظمة من الدين الذي ارتكزت عليه في محاربة الشيوعية دون أن توضح كيف طوع هتلر الكنيسة للدولة وألزمها إدخال تعاليم العنصرية وأن الكاثوليك قد قاوموه في ذلك، وكذلك لمعاداة هذه الأنظمة للنظام البرلماني الذي كان يعارض البنا أسلوبه القائم حينئذ في مصر». [ص 192 ـ 193].

وكانت جوانب أخرى من التجربة النازية موضع تقدير خاص من مرشد الإخوان، وبخاصة التعبئة العقائدية والروح العسكرية الشاملة.

فيقول البنا: «إن الأمم المجاهدة في مسيس الحاجة إلى بناء النفوس وتشييد الأخلاق وطبع أبنائها على خلق الرجولة الصحيحة حتى يصمدوا لما يقف في طريقهم من عقبات ويتغلبوا على ما يعترضهم من مصاعب. إن الرجل سر حياة الأمم ومصدر نهضتها وإن تاريخ الأمم جميعاً إنما هو تاريخ من ظهر بها من الرجال النابغين الأقوياء النفوس والإرادة وإن قوة الأمم أو ضعفها إنما تقاس بخصوبتها في إنتاج الرجال الذين تتوافر فيهم شرائط الرجولة الصحيحة، وإني أعتقد ـ والتاريخ يؤيدني ـ أن الرجل الواحد في وسعه أن يبني أمة إن صحت رجولته وفي وسعه أن يهدمها كذلك إذا توجهت هذه الرجولة إلى ناحية الهدم لا ناحية البناء» ويقول في موضع آخر: «تحتاج الأمم الناهضة إلى القوة وطبع أبنائها بطابع الجندية ولا سيما في هذه العصور التي لا يضمن فيها السلم إلا الاستعداد للحرب والتي صار شعار أبنائها جميعاً ـ القوة أضمن طريق. . عنيت بذلك الأمم الحديثة فبنت نفسها على هذه القواعد ورأينا أساس فاشستية موسوليني ونازية هتلر وشيوعية ستالين أساساً عسكرياً بحتاً». ويؤكد البنا إعجابه بهذه الأنظمة في مذكرة رفعها إلى محمد محمود باشا رئيس الوزراء يقول فيها: «يا صاحب الرفعة ليس للاتهام قيمة في هذه الأيام ولا ينفع فيها ولا يضر الكلام ولكن العمل هو كل شيء وما يضير العامل أن يتكلم عنه الناس؟ لقد أجمعت الدول على إدانة موسليني فماذا فعلت له؟ ولقد تهكمت أوروبا بهتلر حيناً من الدهر فماذا نالت منه؟ لا قيمة للكلام يا سيدي الباشا والأمر أمر عمل قبل كل شيء».

ومن الأمور التي التقت فيها دعوة الإخوان مع النظام الفاشي النازي، يقول د. بيومي، «أخذ الجماعة بنظام القوة والتشكيلات العسكرية، وقد سبق التوضيح أن ذلك من صميم دعوة الإخوان. وكذا الدعوة لتوحيد القوى وإلغاء الأحزاب السياسية وتركيز الحكم في يد فرد واحد يدين له الجميع بالولاء والطاعة، ونسب الإخوان هذه النظريات في الحكم إلى النظام الإسلامي». ويضيف:

«ومن العوامل التي أدت إلى التعاطف بين الإخوان ودولتي المحور وضع الإخوان لقضية فلسطين محكاً لتحديد علاقاتهم بالدول، وهم في ذلك يتفقون مع بعض التيارات القومية العربية التي أيدت المحور». [ص 192 ـ 197].

ويقول د. القرضاوي: «لا زلت أذكر كيف كانت عواطف جمهور الناس في بلادنا ـ إبان الحرب العالمية الثانية ـ مع الألمان ضد الحلفاء، واعتبر بعض الناس (هتلر) سيفاً من الله سُلّ للانتقام من الإنجليز والفرنسيين وغيرهم من الكفرة المستعمرين، حتى كان بعض العوام يسمونه (الحاج محمد هتلر)». [القرضاوي، الحلول، ص 326].

كان الإعجاب بهتلر والفاشية والنازية واسع النطاق في العالم الإسلامي، وشمل العرب الذين أعجبوا بعدائه الشديد لليهود، وبعض الإيرانيين الذين خاطب فيهم انتماءهم «للعرق الآري». وراجت في مصر وإيران حكايات عن أن موسوليني كان مصرياً في الأصل يدعى «موسى النيلي»، وأن الاسم الأصلي لهتلر هو حيدر. بل زعم البعض أنه، مثل نابليون، يدين بدين الإسلام غير أنه لن يشهر إسلامه إلا بعد القضاء على اليهود والإنجليز والروس. [The Spirit, P. 98].

وكانت إذاعة برلين باللغة الفارسية تسمع على نطاق واسع داخل إيران، حيث كان رضا شاه بهلوي، ملك إيران، على رأس المتعاطفين مع النازية. أما في العالم العربي فقد كانت محطة برلين الإذاعية باللغة العربية تحت إشراف المذيع العراقي يونس بحري، الذي كان يهدد يومياً خصوم هتلر في العالم العربي، ومن بينهم الأديب المصري عباس محمود العقاد. [العقاد، النازية، ص 30].

ويعد العقاد من العرب القلائل الذين وقفوا ضد النازية وشككوا في أفكارها ودافعوا عن الديمقراطية الليبرالية وبخاصة في محاضراته التي أذاعها في الإذاعة المصرية، وكذلك كتابه «هتلر في الميزان»، حتى اتهمه الكثيرون بالعمالة للإنجليز.

يقول العقاد في إحدى هذه المحاضرات: «أما الجانب الذي ينظر فيه النازيون إلى المسلمين فهم خادعون فيه لا محالة. وأخدع ما يكونون حين يظهرون الإشفاق على المسلمين من الظلم والسيطرة الأجنبية، لأن النازيين يحرمون الشعب الألماني من الحرية السياسية فكيف يسمحون بها للمسلمين الساميين؟ ولأن النازيين يستكثرون على أقطار أوروبا التي يحكمونها أن تكون لها صناعات كبرى وثروات مستقلة، فإذا حكموا الشرق فكيف يبذلون ما يضنون به على القارة الأوروبية؟ ولا نستبعد على النازيين إن كتب لهم النصر أن يصالحوا اليهود على الخروج من ألمانيا لاحتلال فلسطين وما جاورها فليس هذا

بأعجب من مصالحتهم الشيوعيين بعد أن وسموهم بأنهم حثالة المجرمين، ولا بأعجب من مشاركتهم اليابان في بناء النظام العالمي الجديد بعد أن قال فيهم الزعيم النازي إنهم عالة على حضارة الأوروبيين والأمريكيين».

وأضاف العقاد أنه «بينما ينادي النازيون المسلمين أنهم في خطر، وأنهم قادمون إليهم لإنقاذهم من جميع الأخطار، إذا بهم يتحدثون عن المسلمين فيقولون إنهم هم الخطر على الحضارة الأوروبية، وأن اليقظة الإسلامية يجب أن تُقبر في مهدها قبل أن يستفحل أمرها ويتفاقم شرها». [المرجع نفسه، ص 68 ـ 69].

وما من مقارنة تجري بين الأحزاب الإسلامية المعاصرة والنازية إلا ويجد الباحث الكثير من الأهداف المعلنة المتشابهة. فهناك مثلاً الإيمان المبالغ فيه بالأمجاد التاريخية وتقديس الماضي، وعدم الاكتراث بالسلام الدولي، وتمجيد الروحية العسكرية والقوة، والإعجاب بالقيادة والزعامة الشمولية، والنفور من أهل الأديان الأخرى، وكراهية النظرة الإنسانية والمحايدة للأمور، والمعاداة الشديدة لليهود واتهامهم بالتآمر الدائم على الأمة، ومعاداة الماركسية والليبرالية معاً، وعرقلة تحرر المرأة بتكريس دورها المنزلي والتعبوي. . [حيدر، مستقبل، ص 89 ـ 131]، ولكن من جانب آخر، يلاحظ د. بيومي أن مرشد الإخوان رغم إعجابه ببعض جوانب النظام الفاشستي والنازي، «ترك جوانب أخرى تتعارض مع الإسلام وخاصة في النازية، ذلك هو جانب العنصرية ومبدأ تفاوت الأجناس الذي وضع فيه هتلر العرب في مكانة دنيا بين هذه الأجناس».

ويضيف د. بيومي أن إعجاب جماعة الإخوان وتأييدهم للأنظمة الفاشية لم يكن مطلقاً وشاملاً، «فقد كان البنا يراقب مجرى الحوادث ويتفاعل بها ويستفيد منها في دعم دعوته، وإذا كان قد أيد موقف هذه الدول من الدين والعداء للشيوعية فقد كان ذلك أمراً من صميم دعوته، ولم يقتصر استشهاده بها في موقفها من إلغاء الأحزاب حيث استشهد بذلك في بلاد أخرى وذلك لإقناع الحكومة المصرية بدعوته لإلغائها في مصر. كما هاجمت الجماعة الدعاية الألمانية التي لم تتفق ومصالح مصر كدعوتها لاحتكار قناة السويس في الوقت الذي ازداد فيه دخل مصر من هذه القناة، وكذلك موقفها من إيطاليا». [ص. 196].

وتبقى التوسعية، رغم هذا كله، من السمات البارزة في فكر الإسلاميين، بمن فيهم «المعتدلون»، وإن كانت توسعية الأحزاب الإسلامية بالطبع، على مخاطرها الشديدة، ذات توجهات مختلفة عن التوسع النازي!


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

6 ـ ملاحظات عامة

«التيار الإسلامي لا يملك رؤية سياسية للواقع، ولا يولي العمل السياسي والفكر السياسي أهمية كبيرة بقدر ما يولي الفكر التربوي أو الفكر الحزبي أو الفكر الفقهي، ولذلك يأتي كثير من المواقف غير منسجمة مع بعضها، التيار الإسلامي حتى الآن ليست له رؤية واضحة حول النظام الدولي، وتاريخياً الرؤية السياسية للنظام الدولي قائمة على أساس فكرة دار الحرب ودار الإسلام، الآن قائمة على ماذا؟ كيف ينظر التيار الإسلامي حالياً إلى النظام الدولي وعلى أي أساس؟ نحن نؤمن بدولة العقيدة بمعنى أن المواطنة يكتسبها المرء بانتمائه للعقيدة وليس بانتمائه للرقعة الجغرافية، بينما الآن كل الدول قائمة على أساس فكرة الدولة القومية القائمة على أسس الرقعة الجغرافية والعنصر القومي، ما موقفنا من ذلك؟

من المفروض أن يكون للعاملين في الإسلام برلمان لمدة ثلاثة أيام يعصرون أذهانهم فيه ويقولون ما يريدون فقط لكي يستمعوا إلى بعضهم البعض».

د. إسماعيل الشطي
رئيس التحرير السابق لمجلة «المجتمع» الإسلامية في الكويت



رأينا في طيات هذه السمات الست للإسلاميين، التي عرضناها في الفصول السابقة، أنها في الواقع بعض التوجهات الفكرية العامة، التي تجمعهم بهذه الدرجة أو تلك من القوة والضعف. وهذه السمات، من باب الاختصار وإعادة التذكير هي:

1 ـ اعتماد الديانة، وبالنتيجة المذهب، أساساً للمواطنة.

2 ـ التخوف من الحريات السياسية والاجتماعية والفكرية.

3 ـ تحويل الدين إلى أيديولوجيا شمولية، مع الاختلاف في فهم مقاصد الآيات والأحاديث ومحاولة فرض بعض التفسيرات الخاصة، مما يفسح المجال للتشدد الفقهي والتطرف السياسي.

4 ـ التخوف من نيل المرأة الحرية السياسية والاجتماعية والاقتصادية.

5 ـ التخوف من الأقليات الدينية والمذهبية والميل إلى التمييز ضدها وعدم الاعتراف بحقوق المواطنة الكاملة لها.

6 ـ تأييد درجات مختلفة من التوسعية الجغرافية وفرض الهيمنة على التيارات المنافسة ودول العالم الأخرى بالقوة.

وهذه كلها اتجاهات لا تتواءم مع أسس المجتمع الديمقراطي العصري التي تمليها القواعد والقوانين الدولية، والتي لا بد للدول العربية والإسلامية أن تلتزم بها إن أرادت الاستقرار السياسي والازدهار الاقتصادي والتقدم الاجتماعي والانسجام مع المنظومة الدولية خلال القرن الحادي والعشرين وما بعده.

حوار.. وردود

ينفي الإسلاميون عادة عن أنفسهم تهمة التطرف بالقول بأن نسبة المتطرفين ضئيلة في عموم جسم الحركة الإسلامية. من هؤلاء مثلاً المستشار سالم البهنساوي الذي يقول «إن الفئة المتطرفة داخل الجماعات الإسلامية.. قلة قليلة جداً لا تمثل 1% من التيار الإسلامي». [الأنباء الكويتية 4/ 2/ 1997]. ويشير آخرون إلى رموز وأقلام إسلامية «معتدلة متزنة»، وأحياناً إلى حركات حزبية إسلامية «لا تتسم بالعنف والتطرف».

وتعتبر فئة ثالثة تطرف الميول السياسية لدى الأحزاب والعناصر الإسلامية وليدة الاضطهاد السياسي والتعذيب والحرمان من الحقوق السياسية.

وتلاحظ فئة رابعة من المدافعين عن الإسلاميين أن الإسلام قد حكم العالم قروناً طويلة دون ظلم واضطهاد واستبداد. ويذهب آخرون إلى أن التطرف والتزمت بطبيعته قصير النفس سريع الزوال فلا داعي للقلق والخوف منه.

وقد ناقشنا بعض هذه الحجج، ونود أن نضيف هنا ما يلي:

1 ـ ليس التطرف والتزمت باستخدام العنف والسلاح فحسب. فقد تسبق النظرياتُ والتفاسير والفتاوى المتشددة والمتطرفة، اللجوء إلى العنف. بل كثيراً ما تعتمد بعض الجماعات الشديدة الخطورة والدموية على بعض الفتاوى التي تكفر مسلمي اليوم، أو تبرر استخدام التصفية الدموية مع «نساء وأطفال الكفار»، أو تشجع على سلب أموال المسيحيين والعلمانيين وغيرهم. ولقد بيّنا في ما عرضنا أن العديد من الإسلاميين «المعتدلين» يتبنون في بعض الأحيان أفكاراً سياسية متطرفة جداً، وإن بدت لنا عادية في مجتمعاتنا العربية والإسلامية، لشدة تخلفنا ولعدم قيامنا بغربلة نقدية للأفكار السائدة بيننا. ومن الواضح أن البنية الأساسية لأفكار الحركة الإسلامية، وبخاصة نظامها السياسي ـ الاجتماعي، تنتمي إلى عصور موغلة في القدم لم تعد تناسب إنسان العصر الحديث.

2 ـ لم تقم الفئات الإسلامية التي تصف نفسها بالاعتدال بأي نقد شامل لأدبيات وكتب سيد قطب ومحمد قطب والمودودي وحوّى ويكن وجماعات الجهاد وغيرها. وحتى تلك التي كتبت مثل كتاب «دعاة لا قضاة» وبعض كتب القرضاوي والبهنساوي والغزالي وغيرهم لا تنتقد إلا جوانب بسيطة وتافهة من جسم الأفكار المتطرفة التي تزخر بها الحركة الإسلامية. بل إن مثل هذه الكتب نفسها تعاني أحياناً التضارب والانتقائية ولا تخلو من الأفكار العقائدية الجامدة والتوجهات السياسية الخطرة، كما رأينا في كتب د. القرضاوي مثلاً. وإلى جانب هذا، لا تكاد الحركة الإسلامية المعاصرة تنتج كتباً جديدة تعرض رؤى حديثة في ظل كل ما نرى من مستجدات، وما راكمت الحركة نفسها، وشعوب البلدان العربية والإسلامية، من تجارب وخبرات.

وهكذا، فعلى الرغم من الادعاء الذي تروج له بعض أقلام «الوسطية الإسلامية» ورموز الاعتدال، من أن الأفكار المتطرفة قد أزيلت، وأن كتبها قد هُجرت، إلا أن أية زيارة لمعارض الكتب أو للمكتبات التجارية الإسلامية، كما ذكرنا، تظهر بجلاء أن مؤلفات المتشددين الإسلاميين لا تزال الأكثر تداولاً، والأكثر نيلاً للثقة، حتى طبع بعضها للمرة العاشرة والعشرين في أكثر من دولة، وقامت أجهزة النشر الأخطبوطية بترجمتها وإيصالها إلى كل بلدان العالم، لتزيد شباب العالم الإسلامي ضياعاً وتمزقاً. وهذا ما أكده د. فتحي يكن نفسه في محاضرة له في الكويت عندما قال: «ما زال الخطاب الإسلامي

غير متطور وفي مستوى الخمسينات وليس في مستوى التسعينات»، فيما اتهم د. النفيسي الحركة الإسلامية بتنظيماتها بأنها «لا تسمح بالحوار والمناقشة». [الوطن، 9/ 2/ 1996].

ومما تجدر الإشارة إليه كذلك، أن كتب وآراء سيد قطب وغيره، واجتهادات وتحليلات الجناح المتشدد من الإخوان المصريين والسوريين وغيرهم، باستثناء بعض آرائهم في الحاكمية والطاغوت والجاهلية وغيرها، لا تزال موضع تقدير كبير بين الإسلاميين كلهم بمن فيهم تيار الاعتدال والوسطية. فلا ينبغي لأحد أن يتصور أن الإخوان وغيرهم قد هجروا هذه المؤلفات أو رفضوا ما بها جملة وتفصيلاً بمجرد صدور كتاب «دعاة لا قضاة»!

ولقد أظهرت أزمة احتلال الكويت مثلاً مدى سطحية ثقافة الإسلاميين السياسية وميولهم المتطرفة في كل مكان من أمريكا إلى أوروبا إلى شوارع القاهرة وعمّان وشمالي أفريقيا وباكستان والسودان. ولو كان الرئيس العراقي صدام حسين على قدر أكبر من الذكاء والحنكة السياسية أو لو كانت الظروف العامة قد ساعدته على نحو أفضل، لجرّ الحركة الإسلامية كلها، بمن في ذلك الإخوان المسلمون، إلى ورطة تاريخية ـ سياسية لا تخرج منها الحركة أبداً.

ولا غرابة في تعاطف الإخوان والإسلاميين مع أمثال صدام حسين ومعمر القذافي. فالجهاد فرض مع القائد البر والفاجر، والأدلة على وجوب الجهاد والترغيب فيه، «وردت غير مقيدة بكون السلطان أو أمير الجيش عادلاً». وقد قال ابن حزم في المحلّى: «ويُغزى أهل الكفر (ويحاربون) مع كل فاسق من الأمراء وغير فاسق، ومع المتغلب (الذي أخذ الحكم بالقوة) والمحارب (الذي يحارب السلطان خروجاً عليه)». [أيوب، الجهاد، ص 135]

ثم إن الملاحظ أن الإسلاميين في شمالي أفريقيا ومصر والسودان وبلاد الشام ودول الخليج والعالم الإسلامي وأوروبا والولايات المتحدة، بعشرات ومئات الألوف، وهم ينتمون إلى الكثير من الأحزاب والتيارات التي لا خلاف على أن بعضها، حتى بمقاييس «الإخوان» و«تيار الوسطية»، متطرفة ومنحرفة وربما «عميلة».. فكيف يستقيم القول بأن نسبة المتطرفين أقل من واحد في المئة؟

وإذا كانت الحكومات العربية وحكومات الدول الإسلامية هي المسؤولة جزئياً أو كلياً عن التطرف، كما هي نظرية الأستاذ البهنساوي وغيره، فكيف لا ترتفع نسبة المتطرفين عن هذه النسبة المتواضعة، رغم أن عدد هذه الحكومات يبلغ نحو الخمسين، ووسائل القمع في ازدياد؟

ثم، ما الأسئلة التي وجهها الأستاذ البهنساوي وما الإجابات التي تلقاها من هؤلاء

الإسلاميين حتى تأكد لديه أن نسبة المتطرفين الإسلاميين بهذه الضآلة؟ ولقد وجدنا آراء متطرفة لدى مفكرين إسلاميين بارزين، فكيف يعقل أن تكون «القاعدة الشعبية» للحركة بهذه الدرجة النادرة من النضج؟

وأخيراً، فإن حركة الإخوان المسلمين نفسها، رائدة الاعتدال والوسطية، لا تُسقط العنف مبدئياً من وسائل عملها، وإنما تؤجل استخدام القوة إلى الوقت المناسب. وقد جاء ما يؤكد هذا في رسائل حسن البنا، ورسالته إلى المؤتمر الخامس حيث أكد «أن الإخوان المسلمين سيستخدمون القوة العملية حيث لا يُجدي غيرها، وحيث يثقون أنهم قد استكملوا عدة الإيمان والوحدة، وهم حين يستخدمون هذه القوة سيكونون شرفاء صرحاء وسينذرون أولاً». [الرسائل، 169 ـ 170].

كما لجأت حركة الإخوان إلى العنف في دول أخرى، كما في سوريا مثلاً، وهددت باستخدم العنف في الكويت في بعض مراحل الدعوة.

ويمكن القول إن حركات الإخوان المسلمين وتنظيمها الدولي، لم تتبرأ حتى الآن، بشكل مقنع وجاد من احتمال اللجوء إلى القوة، أو تبرير استخدامها، في العمل السياسي، وإن تكن قد بذلت جهداً كبيراً في مداراة التيارات السياسية الأخرى والسلطات الحاكمة.

النصوص.. أم النفوس؟

3 ـ يشير المدافعون عن الإسلاميين المتطرفين إلى مسؤولية الحكومات وبعض أجهزة الاستخبارات في خلق هذا التيار وهذه الجماعات. غير أن مثل هذا الادعاء حتى لو صدق، فإنه لا يمثل إلا أعراض المشكلة. فالمنبع الأول للتشدد هو النصوص والفتاوى الدينية التي تنتمي إلى عصور ومناسبات مختلفة، والتي يحاول التيار الإسلامي ترويج فهم عقائدي تسلطي لها، مما يقود الشباب المندفع، إلى التعجل في فهمها على وجه يبرر التكفير والتشدد والعنف.

وخير دليل على قصور حجة اتهام الحكومات وحدها في صنع الجماعات المتطرفة هو وجود مثل هذه الجماعات وهذه الآراء والفتاوى في تراثنا منذ قرون طويلة. بل إن أبرز الفتاوى المتشددة التي يُروج لها في مصر والجزائر واليمن ودول الخليج، مستقاة كما هو معروف، وبشكل مباشر من أحاديث وتفاسير يتجادل الإسلاميون بفرقهم حول صحتها ودقتها، ومن فتاوى بعض فقهاء القرن الثاني عشر الميلادي. كما أن الجماعات والقيادات المتشددة تظهر حتى في أحزاب الإخوان المسلمين، وفي الدول التي تحكمها الأحزاب

الإسلامية! والطريف في موقف المدافعين عن «الشباب الإسلامي المظلوم» أنهم يدافعون عن حق التعبير الديمقراطي لهؤلاء، وبضرورة أن ينالوا حرية القول والحركة. ولكن مثل هؤلاء الكتّاب والمدافعين لا يشيرون عادة إلى عداء هذه الفئات للحريات السياسية والاجتماعية. . بل حتى الكتّاب الإسلاميون الذين «يؤمنون بالديمقراطية»، يدبجون المقالات الطوال في براءة هذه الفئة ونقائها ومفاسد النظام السياسي ووسائل التعذيب وتفاصيل الاعتقال وغير ذلك، وهو جهد فكري مشكور. ولكن لا تحتوي مثل هذه المقالات عادة أي نقد أو إشارة لموقف هذه «الجماعات المظلومة» من الديمقراطية والتعددية والحياة الاجتماعية الحديثة. وهذا ما نراه واضحاً مثلاً في كتابات الأستاذ فهمي هويدي الأكثر تحفظاً حتى من د. القرضاوي والشيخ محمد الغزالي في مهاجمة التطرف الديني. فالأستاذ هويدي ينفي عادة وجود التطرف، ويعطي الإسلاميين كل المبررات للدفاع عن النفس والانتقام من خصومهم، ولكنه لا يوضح كيف يمكن حماية الحقوق المدنية التعددية والديمقراطية من مثل هذه الجماعات.

الأفراد..والأحزاب

4 ـ كثيراً ما يبتهج القرّاء من قراءة «رأي معتدل» لأحد الإسلاميين البارزين، كأن يكون رأياً جديداً جريئاً مما لم يسمع من قبل، في قضايا الديمقراطية والمرأة والأقليات والاقتباس من الحضارة الغربية والجهاد وغير ذلك. ولكن الفرحة كالعادة لا تكتمل. فهذا الإسلامي، الذي يكون مثلاً من هذا التيار الإسلامي أو ذاك، سرعان ما يبادر إلى القول بأن ما نطق به «رأي شخصي» ولا يمثل رأي الحزب أو التيار، أو تراه معتدلاً في قضايا ومتشدداً في أخرى. ومن عجب أن يكون لمسلم رأيان في قضية واحدة: يؤمن بأحدهما وهو داخل الحركة، ويؤمن بالثاني خارجها! وربما تحمس لرأي ثالث إن سافر إلى أوروبا أو الولايات المتحدة، لأن «مصلحة الدعوة» تستدعي ذلك.

ويستفيد الكثير من الكتّاب والصحفيين الإسلاميين من هذه الثغرة. فهم يبدون آراء يزعمون أنها «إسلامية صحيحة» في الكثير من القضايا والمستجدات. فإذا جئت تحاسب تيارهم على الآراء التي وردت في هذه الكتب والمقالات والأشرطة وقمت بتبيان مخاطر ما فيها من أفكار وتوجهات، وما تعكس من مشاكل وانحرافات داخل التيار الإسلامي أو داخل حزب إسلامي معين، قيل لك إن كل ما جاء على لسان وقلم فلان يعبّر عن رأيه الشخصي.

ولكن لا تسل عن فرحة حزبه به وبرأيه عندما يلاقي القبول والثناء والانتشار!

5 ـ يظن بعض الإسلاميين من «المعتدلين والوسطيين»، في ما يتبنون من أوهام، أنهم

يستطيعون لجم التوجهات المتشددة والأفكار والأفعال المتطرفة بمجرد تبيان «الفتوى السليمة» و«الحديث الصحيح »و«التفسير الدقيق». ولا شك أن مجهودات بعض«المعتدلين» من الكتّاب والوعّاظ قد أثمرت كتباً ومقالات مؤثرة. ولكن هؤلاء المعتدلين يغفلون عن المغزى الاجتماعي ـ الاقتصادي للتطرف والتشدد بوصفهما من إفرازات تضارب المستوى المعيشي والخبرة السياسية والدينية وضغوط البؤس والتخلف. ويغفلون كذلك، كما ذكرنا، مشكلة تضارب النصوص وتنوع الفتاوى والتفاسير وغير ذلك، مما يتيح للأحزاب والتيارات تبني مواقف مختلفة ووسائل متنوعة.

إن جماهير الحركة الإسلامية في نهاية الأمر لا تستطيع أن تعيش سنوات طوالاً على البطالة والتخلف والفقر، وبخاصة في دول الكثافة السكانية والفورة الشبابية، وما يرافق ذلك من بحث عن حلول سريعة وبروز القيادات الغوغائية المغامرة التي ستستفيد حتماً من الفتاوى المتشددة كمدخل لاقتسام السلطة.

وكثيراً ما يتحول التشدد الفقهي والسياسي في نشاط الإسلاميين الكويتيين إلى أداة وسلّم للبروز والصعود في عالم الصحافة وعضوية الجمعيات التعاونية وجمعيات النفع العام وعضوية مجلس الأمة (البرلمان)، ليتوج الداعية نشاطه بتولي إحدى الحقائب الوزارية وما يرافق ذلك من «تليين» في المواقف، و«تفهم» للأوضاع الجديدة.

ومن الوعّاظ الإسلاميين البارزين في الكويت من بدأ نارياً، قاذفاً للهب والشرار من خلال المقالات والأشرطة، وبخاصة الأشرطة، ثم دارت الأيام، ونمت الثروة وشبعت البطون والأعين والحسابات، وكثرت المناصب والوجاهات، وإذا بالبركان يهدأ، ويتحول الشاب المتشدد إلى داعية سلم واعتدال . . و«وسطية».

ويستطيع أي باحث في الجماعات الإسلامية أن يختار عينة نموذجية لدراسته، فيختار مثلاً نائباً لمدير بنك إسلامي، وأحد المدرسين، وطالباً إسلامياً في الأرياف، وموظفة في إحدى الشركات الصغيرة. فيقوم الباحث مثلاً بدراسة الفوارق بين تفاسير الآيات التي يرددونها، والأحاديث التي يشيرون إليها، والفتاوى والاجتهادات التي يرون صحتها ونموذج الحل الإسلامي الذي يتحمسون له. . وسيرى بعينه الفوارق الاجتماعية في فهم الإسلام، والمعنى الاقتصادي ـ الاجتماعي للتشدد والتطرف.

أين نهاية الكلام؟

6 ـ لا يملك التيار «المعتدل» من الإسلاميين رؤية متبلورة متكاملة حول شكل التطبيق الإسلامي المنشود في هذا العصر والقرن القادم، أو حول أسس النهضة الحديثة عموماً.

عموماً. فجل ما تتناوله كتابات المعتدلين وإسهاماتهم إنما هي ملاحظات وانتقادات وإسهامات هنا وهناك بعضها مبتكر وجديد فعلاً وبعضها لا بأس به والكثير منها مجرد مساهمات ومواقف وتحليلات جزئية لا تسهم كثيراً في حل معضلات التطبيق الإسلامي المنشود في إطار العصر.

ويأخذ الشيخ سلمان العودة على الشيخ الغزالي مثلاً «تناقض آرائه وأطروحاته الفكرية بحيث لا يمكن سبك آرائه في منظومة فكرية واحدة». [الحوار، ص 142]. وهذا ما ينطبق كذلك على كتابات كثيرة أخرى في المجال الذي أسميه «بالإسلام الإعلامي».

كما أن الكثير من هذه «التعديلات» والتحسينات المقترحة على المشروع الإسلامي الحزبي تتناول عادة قضايا جانبية لا تمس جوهر النظام اللاعصري، الذي سيُخضع المجتمع في الدول العربية والإسلامية لمغامرات نظرية وتطبيقية، يعرف كل مفكر عاقل أنها ذات عواقب وخيمة، ومجرد تبديد لوقت الشعوب.

ويعتمد الكثير من «الإسلاميين المعتدلين» التوفيقية أو الانتقائية منهجاً في التقرب إلى القارئ وفي الكتابة واختيار النماذج المعروضة، وكذلك في انتقاء النصوص والفتاوى والتفسيرات الإسلامية، فلا يختار من كل هذا إلا ما يتوقع أن يتقبله ذوق القراء وتوجهاتهم وبخاصة في ما يتعلق ببعض المواضيع الحساسة للقارئ العام والفئات المثقفة في المدن العربية والإسلامية والقضايا ذات الرنين الإعلامي. ومن هذه المواضيع كما ذكرنا موقف الإسلام من الديمقراطية والمرأة والأقليات وغيرها.

ويلاحظ الشيخ العودة، من كبار الإسلاميين السعوديين، أن الشيخ الغزالي «يتكئ على أقوال أهل العلم إذا ظن أنها تظاهر قولاً يميل إليه، ويطعن بها في نحور مخالفيه، لكنه يتخلى عن هذه الأقوال ويضرب بها جانباً بل ويشنع على أصحابها إذا خالفت رأيه». ويلاحظ كذلك أن الغزالي «يغلب على حديثه الأسلوب العاطفي الخطابي المجرد أكثر من الأسلوب العلمي» [ص 142].

فالعديد من آراء د. القرضاوي والشيخ محمد الغزالي ود. سليم العوا وفهمي هويدي وغيرهم «معقولة وعصرية»، ولكنها بالطبع ليست الكلمة النهائية والوحيدة للشريعة الإسلامية أو للاجتهاد الإسلامي الحركي المعاصر، ولا ينبغي أبداً أن تقنعنا أن الإسلاميين إن هيمنوا سيلتزمون بمثل هذه الاجتهادات. كما أن استنباط هذه الآراء والاجتهادات مرتبط في أحيان كثيرة بمصالح سياسية أو اقتصادية أو حزبية، أو الحرص على كسب القراء والمشاهدين، ولكن لا وزن لها بين الفقهاء في عموم الدول الإسلامية، بل يرفضها الكثير

من الإسلاميين ومن الإخوان المسلمين أنفسهم. تماماً كما رفضت إيران الإسلامية مثلاً أن تتبنى رؤية د. علي شريعتي أو أفكار «الشيعة المعتدلين»، أو كما يرفض الإخوان المسلمون في بعض الدول العربية ما يتبناه الإخوان في دول أخرى من اجتهادات ومواقف، أو كما تتصارع الأحزاب والجماعات الإسلامية هنا وهناك باسم «الإسلام الصحيح» الذي تزعم كل جماعة أن الآخرين لا يمثلونه أو يعرفونه.

الشيخ الغزالي.. والديمقراطية

ومما يساعد على استمرار الخلاف والجدل، كما ذكرنا، تنوع النصوص من آيات وأحاديث وتفاسير وفتاوى، واختلاف القواعد الفقهية، مما يفسح في المجال لتعدد بل تضارب الاجتهادات حتى بين الإسلاميين المعتدلين، بل إن الواحد منهم يناقض نفسه أحياناً في بحر ما يكتب من مقالات.

فلو طالعنا مثلاً مجمل إنتاج المرحوم الشيخ محمد الغزالي من كتب ومقالات ومقابلات لرأينا قدراً هائلاً من التناقضات، أختار للقارئ إحداها:

فقد صرّح الشيخ الغزالي في إحدى مقابلاته بما يلي: «النظام الديمقراطي يحتاج إلى شعوب ترتفع في مستواها إلى شعوب أرقى من العالم العربي حتى تستوعب الديمقراطية». وأضاف: «أنا أحب الديمقراطية الغربية». [الأنباء الكويتية، 2/ 7/ 1986] وطالب في مقال بالقبس الكويتية بأن «تغربل التقاليد الشائعة بيننا غربلة شديدة حتى لا يبقى منها إلا ما كانت له بالشريعة صلة». وأضاف: «إن نجاح التصنيع في عالمنا العربي لا يتم إلا بعد الإجهاز على التقاليد التي تزدري الاحتراف [والعمل اليدوي]». [14/ 3/ 1989].

غير أن الشيخ الغزالي تحدث بعقلية مختلفة تماماً في مناظرته مع «العلمانيين»، حيث أكد في نهاية كلمته ضرورة محاربة الغزو الثقافي والحضاري الغربي، «وأننا نحن العرب والمسلمين لا يمكن أن نكون أحراراً بحق إلا حينما نتحرر من هذا الغزو بكل ما يمثله من شرائع وقوانين ونظم استعمارية تحكمنا». [الأنباء الكويتية، 18/ 1/ 1992].

أين الانسجام بين شيخ يصرح بأنه «يحب الديمقراطية الغربية» ويطالب الشعوب العربية «الارتفاع إلى مستواها»، وشيخ آخر يحذرنا من الغزو الفكري وشرائع الاستعمار؟

اللافت للنظر حقاً، أن الشيخ الغزالي كان قد أشار في حوار مطول بمجلة «الأمة» القطرية، العدد 42، إلى الفراغ التشريعي في الفقه الإسلامي المعاصر حيث قال:

«لا بد من الاعتراف بأن فقه العبادات، وجوانب من فقه المعاملات اتسع عندنا أكثر من

اللازم، وأن الاستبحار التشريعي في أمور الطهارة والصلاة والحج والزكاة وما إلى ذلك كان أكثر مما يطبقه الفرد المسلم. . وقليل من هذا كان يكفي الناس. لكن لا شك أن في الأمة الإسلامية تخلفاً في سياسة الحكم وسياسة المال».

ثم يواصل الحديث قائلاً:

«ومع أن الفقه الإسلامي يمثل على الأقل 50% من المكتبة الإسلامية. . فإننا مصابون بضمور. . في بعض المعاملات. . على سبيل المثال نحو خمس وعشرين كبيرة من الكبائر لم توضع لها عقوبات. نحن لم نضع عقوبة للتعامل بالربا أو للغصب أو للفرار من الزحف أو لأكل مال اليتيم أو للغش، أو لما يقع من مخالفات كثيرة. . فهل الحدود التي وضعها الله تغني عن تشريعات لا بد منها في الميدان الاجتماعي؟. . قوانين العمل والعمال لا تزال صفراً عندنا ونستوردها الآن من الخارج في إصابات العمل وفي حقوق العامل، وهذا لا يجوز، القوانين الإدارية إلى الآن لا تزال أيضاً مجلوبة».

ويندر أن يقرأ المرء تقريراً بهذه الدقة والصراحة في أدبيات الحركة الإسلامية المعاصرة، تكشف بجلاء حجم التهويل والمبالغة في ادعاءاتها باكتمال الجانب التشريعي للنظام الإسلامي المنشود.

وفي مناسبات أخرى صدرت من الشيخ الغزالي تصريحات حول الغرب والديمقراطية تعاكس ما أوردنا من كلامه. فقد لاحظ في حوار شامل مع صحيفة القبس الكويتية، 21/ 10/ 1988، تمسك الأوروبيين بالقيم. و«قد تكون لهم هنات جنسية وصغائر أو كبائر تتصل بالانحراف الشهواني واضطراب الغريزة وقد يتجاهلون هذه الأمور. ولكن عندما يتصل الأمر بمصلحة الأمة العليا والاختيار لمناصبها الرفيعة يصحو الضمير النائم ويرفض أن يرشح لمنصب كبير من له صلات محرمة». وأشار الغزالي إلى «أن عدداً كبيراً من العرب يتصورون أن الفساد الجنسي في أوروبا ليست له ضوابط. . نقول لهم لا. فإن هؤلاء الناس ما زال عندهم تقدير للقيم».

ولكن لا استياء الشيخ من هيمنة القيم والتقاليد غير الشرعية على الحياة الإسلامية، ولا إيجابيات حضارة الغرب، ولا حبه للديمقراطية الغربية، منعه من أن يقول في آخر حديث صحافي لصحيفة «الشرق الأوسط» الصادرة في لندن قبيل وفاته «إن الإسلام لا يحتاج إلى ديمقراطية على الطراز الغربي». [11/ 3/ 1996]. فأين كان المرحوم الشيخ الغزالي يقف على وجه التحديد من الديمقراطية الغربية؟

... والدكتور محمد عمارة

ومثل هذا التناقض الحاد في «مقالات الإسلاميين» ليس بالنادر. وقد أشرنا مثلاً لدى حديثنا عن دعوة د. محمد عمارة إلى ندوة وزارة الأوقاف بالكويت عام 1992 ودفاعه عن جماعات التطرف الإسلامية ممن اعتبرها «فصيل الأنياب والأظافر»، وأشاد بدورها في «إرهاب غلاة العلمانيين»، رغم أن الطبقات الشعبية هي التي تدفع ثمن الإرهاب في الواقع.

المهم، عاد د. محمد عمارة في ديسمبر 1996، فاستدار 180 درجة، فهاجم جماعات العنف قائلاً بالحرف الواحد في حواره مع جريدة «القبس» الكويتية ما يلي: «العنف ليس له صلة بالإسلام، ولم يثبت إن كان العنف يوماً طريقاً من طرق الإسلام. . إن التغيير بالعنف يرفضه الإسلام، ويمثل خسارة للحاكم والمحكوم معاً، والذي يحدث ما هو إلا نزيف داخلي للأسرة والمجتمع ويفتح ثغرات للمخطط الأجنبي لينفث سمومه». . وأضاف: «إن الإسلام على مر التاريخ وفي كل مواقفه دين رحمة وتسامح». [20/ 12/ 1996].

وفي مقابلة جرت معه في جريدة «الرأي العام» الكويتية، عاد الدكتور عمارة لنظرية «الأنياب والأظافر» لتفسير ظاهرة العنف في العمل الإسلامي فقال عن هذه الجماعات: «هذا الفصيل أشبهه أحياناً بإنسان له عقل وجسم وأنياب وأظافر، العاقل يستخدم الأنياب والأظافر في مكانها، وبعض الإسلاميين يستخدم العنف في مكانه ضد العدو، ولكن إذا تم استخدام الأنياب والأظافر في عضٍّ أخيه أو نفسه، فهذا هو البلاء والجنون».

واستطرد د. عمارة في إجاباته منتقداً الإرهاب الديني فقال: «تيار العنف محدود الحجم لكن صوته عال مثل الناقوس. . وأتصور أن الذين يمارسون العنف من الشباب المتدين، هم في قمة السذاجة السياسية. . هذا الشباب ضحية لضحالة الفكر السياسي، وضحية لفكر وفتاوى تراثية انتزعوها من ملابساتها ووظفوها في غير موقعها، فقد أخذوا بعض فتاوى «ابن تيمية» المتعلقة بالتتار ليطبقوها على حكام العصر».

وأكد د. عمارة، عندما سئل عن مبادرة وقف العنف التي أعلنها أخيراً عدد من قيادات الجماعة الإسلامية في السجون، قائلاً: «بالطبع أنا معها وأتمنى نجاحها، وأتمنى منهم أن يؤصلوها بنقد فكر العنف لديهم. . فالعنف ليس الطريق الإسلامي للتغيير. . هذا العنف أنا ضده حرصاً على الشباب، فهو عنف عشوائي وأقرب إلى الانتحار الجماعي. . نحن مع الحوار دائماً». [الرأي العام، 21/ يناير 1998].

د. عمارة والشيخ الغزالي مثلاً، علمان في سماء الدعوة ونقد «العلمانيين»، ومن كبار «الإسلاميين المعتدلين». وقد وضعنا بين يدي القارئ نصوصاً واقتباسات تظهر بوضوح تناقضاتهما الفكرية الصارخة. أما الحكم.. فنتركه للقارئ.

انتقادات النفيسي

7 ـ من النادر أن تبادر الحركة الإسلامية إلى تبني ندوة أو لقاء فكري علني في النقد الذاتي أو توضيح الرؤية المستقبلية للحركة. وربما كان آخر وأبرز هذه اللقاءات تلك التي أشرف عليها د. عبدالله النفيسي، وجمع أعمالها في كتاب نشره بعنوان «الحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية»، عام 1989، أي قبل العدوان على الكويت والتطورات المعروفة في الحركة الإسلامية في مصر والجزائر وأفغانستان والسودان وغيرها.

وقد أخذ د. النفيسي على الحركة الإسلامية ولا سيما الإخوان المسلمين «غياب التفكير المنهجي ذي المدى البعيد»، وعدم «بلورة نظرية علمية للاتصال بالجمهور» واضطراب واضح «في التصور الاستراتيجي للحركة»، وهيمنة المصالح والعقلية الحزبية عليها. وقال إن الحركة الإسلامية نجحت في الأعمال الخيرية ولم توفق بالدرجة نفسها في المجال السياسي.

وأخذ على التنظيمات الإسلامية كذلك، «أن النظم واللوائح الإدارية تعامل وكأنها سر من الأسرار»، وأن هذه التنظيمات في لوائحها، كالنظام العام للإخوان المسلمين والصادر في يوليو 1982، تركز على واجبات العضو وتهمل حقوقه. واتهم حركة الإخوان بالفصل والإعفاء التعسفي لبعض الأعضاء حيث «خسرت جماعة الإخوان أعداداً كبيرة من أعضائها النابهين المؤسسين جراء خلو «النظام العام» من المؤسسات العدلية التي تكبح إساءة استعمال القيادة لسلطتها». ويتساءل د. النفيسي: «كيف يحق لجماعة من الجماعات أن تطالب الحكومات العربية والإسلامية بتحقيق العدالة والحرية لمجتمعاتها وهي تحارب ذلك في صفوفها؟».

وكان ممن تحدث في ذلك اللقاء د. حسان حتحوت، فأشاد بفكرة الحرية وقال إن «المطلوب إعداد رأي عام مسلم لا قوة ضاربة مسلمة». وأضاف أنه «لا مستقبل للحركات الإسلامية إلا إذا كان أسلوب إدارتها وتعاملها مبنياً على نظام عام لا على أفراد.. وأن تكون القاعدة الشعبية ذات كلمة مسموعة ومطاعة في تسيير الأمور».

وقال د. حتحوت إن من الأمور الأساسية أن يدرك الإسلاميون «أن تاريخ الاستبداد لدينا طويل» و«لا يشفع للدكتاتورية عندي أن تكون إسلامية فإن الدكتاتورية مرض». أما

في قضية المرأة فأفاد «أن أغلب العاملين في الحقل الإسلامي اليوم ما زالت على أعينهم غشاوة تحجبهم عن الرأي الإسلامي الصحيح في ما يتعلق بالمرأة».

وقال الإسلامي التونسي د. صلاح الجورشي: «يخطئ الإسلاميون عندما يعتقدون أن الصدى الذي يلقاه خطابهم مرجعه قوة الخطاب الذي أنتجوه، وينسون أن الاحتماء بالمسجد هو بحث عن الذات ودفع للخطر وتجديد للحلم وتحد للأزمة».

وانتقد أحد قدامى الإخوان الفلسطينيين ممن ترك الحركة، وهو د. عبدالله أبوعزة، الإسلاميين بسبب ميلهم إلى «تقليد الأنماط التراثية التي لا يلزمنا بها القرآن والسنَّة، ولا تلبِّي احتياجات حياتنا المعاصرة». بل نجدهم فوق هذا «يتقيدون بتراث جديد هو تراث مؤسسي الحركة وفكرهم والأنماط التنظيمية والحركية التي اختاروها».

وتحدث د. النفيسي في ورقته عن نقاط ضعف مرشد الإخوان الأول حسن البنا فقال إنها كانت «تتركز في ثلاثة جوانب أساسية: أولها ضعف إشرافه على النظام الخاص أي الجناح العسكري في الجماعة، وثانيها إهماله تدريب كوادر قيادية تتمتع بأهلية القيادة لتأتي من بعده، وثالثها تحامله الدائم على الحزبية والأحزاب مما يعكس لديه غياب النظرية المتكاملة لعلاقاته السياسية داخل مصر».

وينتقد د. النفيسي تشكيل الإخوان للنظام الخاص وموقف البنا والحركة المعادي للأحزاب، وتركيز جماعة الإخوان على السرية والطاعة.

ومن أخطر ما جاء في الورقة اتهام الكاتب لحركة الإخوان أن زعاماتها تنتخب لاعتبارات أسرية ومالية مثل عمر التلمساني الذي فرض عناصر النظام الخاص اختياره وتعيينه مرشداً للإخوان المسلمين «دون الرجوع للهيئة التأسيسية أو مواد النظام الأساسي». ويضيف: «لقد كان التلمساني رحمه الله واجهة، أما القرار - في غياب المؤسسات الشرعية للجماعة - فقد كان بيد أعضاء النظام الخاص مثل كمال السنانيري رحمه الله ومصطفى مشهور وغيرهم».

ويقول د. النفيسي إن دور التلمساني خارج الجماعة كان «أكثر بكثير من دوره داخل الجماعة وهذا بالضبط ما أراده له عناصر النظام الخاص الذين تفرغوا للإمساك بتلابيب الجماعة: قيادة وإدارة ومالية وعلاقات».

وعندما توفي التلمساني قامت العناصر نفسها بتعيين محمد حامد أبوالنصر مرشداً جديداً للحركة، وهو الذي كان متواضع الإمكانات في قدراته الزعامية إلى حد كبير.

وينتقد د. النفيسي التنظيم الدولي للإخوان بسبب عدم تمثيل قياداته لسكان العالم العربي والإسلامي. فمصر ودول الخليج ممثلة بثقل غير عادي وذلك لأهداف سياسية ومالية، كما يتهم د. النفيسي حركة الإخوان باستغلال نفوذها في مجالات العمل الخيري.

ويقول في بعض مواضع الكتاب: «من المؤسف أن تتحول هذه [التركيبة] إلى ثغرة خطيرة استطاع بعض نجوم المال في الخليج والجزيرة أن يوظفوها للتحكم في المسار السياسي والاجتماعي لحركة الإخوان بما يتناسب ومصالحهم العريضة في المنطقة. ومن الملاحظ في السنوات الأخيرة بروز ثقل نجوم المال في السياسات التي تتبعها حركة الإخوان مما نتج عنه ابتعاد أهل الكفاية والاختصاص عن عملية وضع القرار وصياغته في الحركة. لقد انعكس هذا الداء بوضوح على موقف الحركة إزاء المسألة الاجتماعية والمطلبية في أكثر من مجتمع عربي أو إسلامي».

ومن المثقفين الإسلاميين الذين ساهموا في ندوة النقد الذاتي د. فتحي عثمان صاحب المؤلفات العديدة، وهو من قدماء مثقفي الإخوان ممن أقاموا في أوروبا والولايات المتحدة. ويقول د. عثمان: «تحتاج الحركات الإسلامية المعاصرة إلى تعزيز الحرية الفكرية في داخلها، وتقبل آراء الغير من خارجها، واعتبار الحوار البناء الذي أكده الإسلام قوام الحياة، واعتبار الشورى الحقيقية الفعالة بمعنى المشاركة في صنع السياسة والقرار والاختيار الحر المسؤول للقائمين على ذلك أساساً جوهرياً لكل جماعة مسلمة.. وليس من المقبول أن تدعو جماعة إلى أن تحترم الدولة حرية الفرد والجماعة بينما لا تحترم هي حرية الفرد أو حرية الجماعات الأخرى».

ويعتقد د. عثمان أن سلبيات الحركة الإسلامية المعاصرة موجودة في ثلاثة مجالات. ف «في مجال الفكر: افتقاد التجديد والاجتهاد والانفتاح على جموع المسلمين العريضة وواقعهم وعلى العالم الواسع المعاصر بثقافاته وممارساته، وافتقاد الحوار الجاد البنّاء مع النفس ومع الغير، وفي مجال التنظيم: غلبة الطاعة للقيادة على الشورى في حقيقتها وجوهرها وغلبة الولاء للتنظيم المعيَّن والتقوقع فيه عن النظر للحركة الإسلامية في مجموعها وللشعوب وللإنسانية ككل، وفي مجال التخطيط: الانطواء على النفس وتجاهل القاعدة العريضة في جماهير المسلمين وفي شعوب العالم، وهكذا تكون الحركة الإسلامية وكأنها لفئة معينة من المسلمين لا للمسلمين جميعهم».

ومن الذين ساهموا في مجهود النقد الذاتي كذلك د. محمود أبوالسعود، وهو قائد إخواني بارز انضم للحركة عام 1932.

ويتحدث د. أبوالسعود عن المسلمين عموماً والحركات الإسلامية ويقول: «من المؤلم حقاً أن غالبية مسلمي الأرض في الوقت الحاضر من أجهل الشعوب وأفقرها».

ويهاجم الدولة العثمانية التي «لم تخلف للإنسانية ما تضيف به إلى الرصيد الحضاري البشري، فكان هذا النقص في الامبراطورية العثمانية السبب المباشر في تخلف المسلمين في بقاع الأرض في كل مجالات الحياة، وفي وقوعهم فريسة سهلة للاستعمار الغربي».

وهذا تحامل مؤسف على الدولة العثمانية، ولو صدق كلام د. أبوالسعود على الدول العربية التي وقعت تحت النفوذ العثماني فإن ملايين المسلمين الآخرين في الهند وآسيا، لم يقعوا تحت هيمنتها ومع ذلك نراهم في الهند وباكستان وبنغلادش وأندونيسيا في حال يرثى لها من الفقر والتخلف. تخلف العالم الإسلامي قضية متشابكة، لا يتحمل وزرها العثمانيون وحدهم.

ويلاحظ د. أبوالسعود في مجال الزعامة داخل الحركات الإسلامية أن نجاح هذه الأحزاب «يتوقف إلى حد بعيد على شخصية قادتها، وهذا أمر معروف لمن له إلمام بعلم الاجتماع ومبادئه المتعلقة بالشعوب التي يغلب على أفرادها الجهل».

ويعبر في نهاية بحثه عن تشاؤم عميق إزاء مستقبل الحركات الإسلامية. فوسائل الحركات الإسلامية الحالية «لا بد لها أن تصطدم بفكر الشباب المثقفين والناضجين من المسلمين المخلصين». ويضيف أن الإسلام «قوة محركة دافعة، ولكن اتجاه الحركة لم يتضح إلا في أحوال قليلة جداً».

[ما عرضناه في هذا البند مأخوذ من كتاب: الحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية ـ أوراق في النقد الذاتي، تحرير: د. عبدالله النفيسي، الكويت، 1989].

الأحزاب الديمقراطية المسيحية

8 ـ من التوجهات المفيدة للحركة الإسلامية المعاصرة، بلا شك أن تقوم بدراسة التجارب الحزبية والعقائدية والحركية الأخرى في العالم الثالث والبلدان المتقدمة بدلاً من أن تبحث باستمرار في العصور الإسلامية القديمة وحدها عن عناصر نهضوية أو أفكار سياسية تعبوية تصلح لتحريك الجماهير وتوجيهها. ومن التجارب الجديرة بالدراسة في رأيي الأحزاب الديمقراطية المسيحية في أوروبا وأمريكا اللاتينية، وبخاصة بعد أن مضى على بعض هذه الأحزاب سنوات طوالاً من العمل السياسي بين الجماهير. فحبذا لو تفرغ بعض الإسلاميين أو غيرهم لدراسة هذه الأحزاب وتوضيح ما يمكن الاقتباس منها، وبخاصة أن العديد من المفكرين الإسلاميين، كما ذكرنا، صار ينادي ويطالب بالتعددية الديمقراطية، رغم التحفظات التي يطرحونها، ورغم تذبذب المواقف.

ولقد عرض الباحث جورج طرابيشي في إحدى الصحف كتاباً فرنسياً صدر عام 1995 حول الديمقراطية المسيحية في أوروبا عنوانه : L'Europe de la Democratie Chretienne من تأليف : Jean Dominique Durand نعيد تلخيصه هنا، فلعل في ذلك بعض الفائدة للقارئ.

يقول الباحث : إن إحدى الثوابت الأساسية في المشهد السياسي لأوروبا الغربية وللديمقراطية الغربية هو ما يطلق عليه اسم «الديمقراطية المسيحية».

ولا شك أن هذه التسمية تحمل بذاتها التباساً كبيراً لأنها تتناقض مع المرتكزات العلمانية التي يفترض بالديمقراطية الغربية أن تقوم عليها، ولأنها تدمغ هذه الديمقراطية بأنها «مسيحية».

نشأت الديمقراطية المسيحية في القرن التاسع عشر تحت ضغط ثورتين : الثورة الفرنسية والثورة الصناعية.

فتعبير «الديمقراطية المسيحية» نفسه رأى النور في ظل المناخ الثوري للعقد الأخير من القرن الثامن عشر، عندما شاء قسم من رجال الدين مد ثورة 1789 إلى داخل الكنيسة نفسها، وتحويلها من كنيسة «أرستقراطية» مرتبطة بالنظام الملكي القديم، إلى كنيسة شعبية وقريبة من الفقراء وأبناء الطبقات المحرومة، فحاول الأسقف «لا موريت» تأكيد الجمع بين الثورة والإيمان.

غير أن هذه المحاولة فشلت، أولاً، بسبب تدهور العلاقة بين الثورة والمذهب الكاثوليكي إلى درجة أن كلمة «كاثوليكي» باتت مرادفة لـ «مناهض للثورة». وثانياً، لأن المشروع السياسي الأساسي للثورة الفرنسية كان تحويل فرنسا من «دولة مسيحية» إلى «دولة علمانية». وثالثاً، لأن البابوية دانت، بلسان البابا بيوس السادس «الحرية المطلقة» التي أرادت الثورة إرساءها، دامغة إياها بأنها «حق مخيف» يكرس «الكبرياء البشرية» ويصادر «حقوق الله» كما تمثلها الكنيسة الكاثوليكية الجامعة لصالح حقوق «الإنسان المتمرد».

وبعد تحدي الثورة الفرنسية جاء تحدي الثورة الصناعية ابتداء من عشرينيات القرن التاسع عشر. فحاولت الديمقراطية المسيحية لا معارضة هذه الثورة بل تلافي نتائجها الاجتماعية السلبية. ففي كل مكان من أوروبا الغربية ترافقت حركة التصنيع بانتشار منقطع النظير للبؤس الاجتماعي وللانحلال الخلقي في المدن حتى بات العمال المعدمون يلقبون بـ «البرابرة الجدد» الذين كانوا يهددون الامبراطورية الرومانية.

وشعرت الكنيسة والجهات الاجتماعية المحافظة بمخاطر هؤلاء العمال وأفكارهم

الفوضوية واليسارية المتطرفة، ولكنها انقسمت كذلك بين مناد بالضبط الصارم لهؤلاء العمال، وناظر إليهم بروح أبوية متعاطفة تسعى إلى تحسين أحوالهم ومسح دموعهم. وانقسمت الكنيسة الكاثوليكية بين «تقليديين» يدعون الفقراء إلى القناعة بمصيرهم، والأغنياء إلى الإحسان إلى الفقراء، و«مجددين» من جانب آخر ينددون بـ «فضيحة» البؤس، ويؤكدون حق العمال في أن يكونوا بشراً.

وهكذا، فإن التربة التي تضرب فيها «الديمقراطية المسيحية» جذورها هي «المسألة الاجتماعية»، التي طلبت حلاً لها من خلال ما كانت تراه ولا تزال «الفلسفة الأخلاقية للمسيحية».

ومن أعجب ما ميز الديمقراطيين المسيحيين في نهاية القرن التاسع عشر عداؤهم لليبرالية. فقد اعتبروها «الخطأ الأساسي» في النظام الرأسمالي، فهي ليست مسؤولة عن بؤس العمال فقط، بل كذلك عن «علمنة» المجتمع، وتثويره وإدخال الأفكار الإلحادية واللادينية. فالاقتصاد الليبرالي يلد البؤس، ومن البؤس يولد خطر الثورة. والديمقراطية المسيحية رفض مزدوج للبؤس والثورة معاً. والدين الذي تصدر عنه الديمقراطية المسيحية ليس نصاً، بعكس الأصولية الكاثوليكية، بقدر ما هو روح ومنظومة قيم. ذلك أن الديمقراطية المسيحية لم تدّع قط أن ثمة «سياسة مسيحية»، والمستشار «أديناور»، الزعيم التاريخي الكبير للديمقراطية المسيحية الألمانية، كان يحرص على التمييز بين الديانة المسيحية وبين الرؤية المسيحية للعالم، ورغم التحالفات العديدة التي عقدتها الديمقراطية المسيحية مع الكنيسة، فإنها لم تَرَ قط أنها ناطقة بلسان الكنيسة، كما أن الكنيسة نفسها لم تَرَ فيها ناطقة بلسانها، وإن تكن محضتها في أحيان كثيرة مباركتها.

عرفت الأحزاب المسيحية الديمقراطية تحولاً فاصلاً مع نهاية الحرب العالمية الثانية. فابتداء من عام 1945 شهدت عدة بلدان في أوروبا الغربية قيام أحزاب ديمقراطية مسيحية قوية وجماهيرية، كانت مهمتها الأولى هي الدفاع عن الديمقراطية وعن الحضارة الغربية، التي عادت تصف نفسها أنها «مسيحية»، بعد طي صفحة النازية «الوثنية» وفي مواجهة خطر «الإلحاد الشيوعي».

ففي ألمانيا الغربية لم تمض أربع سنوات على تأسيس «الاتحاد الديمقراطي المسيحي»، وهو حزب منفتح على الكاثوليك والبروتستانت معاً، حتى تحول، بزعامة أديناور، إلى حزب حاكم على مدى عشرين عاماً متوالية. ثم عاد مرة أخرى بزعامة هلموت كول ليحقق عدة انتصارات ومنها عام 1994 عندما نال نحو 42% من أصوات الناخبين. وقد أمكن للديمقراطيين المسيحيين الألمان أن يحققوا على مدى نصف قرن ثلاثة انتصارات

كبرى: المعجزة الاقتصادية التي قادها «لودفيغ أرهارد»، وفكرة الوحدة الأوروبية التي انتصر لها «هلموت كول» بتصميم وحزم، وأخيراً توحيد الألمانيتين عام 1990.

وربما كانت تجربة الحزب الديمقراطي المسيحي في إيطاليا، وهو أكبر حزب مسيحي في أوروبا، أقرب لواقع الحياة السياسية والحزبية في العالم العربي كما سنرى.

وُلد هذا الحزب سراً عام 1942 في مناخ المواجهة مع فاشية موسوليني، وتحول بعد الحرب إلى حزب جماهيري هائل ضمت صفوفه 800 ألف عضو عام 1947. وقد استأثر على مدى أربعين سنة بما يتراوح بين 35 و45% من جملة أصوات الناخبين. وقد كانت المهمة الأولى التي أخذها على عاتقه هي الدفاع عن الديمقراطية، وعمّا سمّاه قائده التاريخي دي غاسبيري بـ «الحضارة المسيحية لإيطاليا». وعملياً، كان دوره الفعلي الوقوف سداً حاجزاً أمام الحزب الشيوعي الإيطالي الذي كان في حينه أكبر حزب شيوعي في أوروبا الغربية. ورغم ذلك فإن واقع الحياة السياسية الإيطالية اضطرته إلى الانفتاح على اليسار، على الوسط الاشتراكي في مرحلة أولى، ثم على الشيوعيين أنفسهم من خلال ما عرف بـ «التسوية التاريخية». ولم يرق هذا الانفتاح بطبيعة الحال للكنيسة الكاثوليكية التي كانت حرمت منذ عام 1949 أتباع «المذهب المادي والمعادي للمسيحية»، من حقوقهم الدينية.

ورغم ما شاع عن الحزب المسيحي الإيطالي بأنه «حزب الكنيسة» إلا أن علاقته بالفاتيكان لم تكن تخلو من توتر. وقد اضطر مؤسسه إلى التذكير منذ عام 1954 بأن حزبه «حزب علماني» وليس نابعاً من السلطة الدينية الإكليركية.

ومهما يكن من أمر، فإن الديمقراطية المسيحية الإيطالية قد دخلت ابتداء من آخر الثمانينيات في طور أفول متسارع: فدورها التاريخي قد انتهى على ما يبدو مع سقوط جدار برلين وانتهاء الشيوعية وتفكك المعسكر الاشتراكي، واتهم بعض قياداته بالتعامل مع ألمانيا ومنهم «أندريوتي» الذي شغل منصب وزير 34 مرة ومنصب رئيس وزراء ست مرات بين 1946 و1991. ففي انتخابات مارس 1994 لم يحصل الديمقراطيون المسيحيون إلا على 11% من أصوات الناخبين.

إن وضع الديمقراطية المسيحية الأوروبية اليوم يختلف باختلاف السياق القومي لكل بلد أوروبي. فهي لم تجد لها مثلاً موطئ قدم في بريطانيا. وفي الدول الاسكندنافية البروتستانتية ما أمكن لها أن ترى النور إلا متأخرة وبصورة رمزية في أغلب الأحيان، إذ إن نسبة أنصارها لا تتعدى إجمالاً، فيما خلا النرويج، 3 في المئة، وفي فرنسا، مهد

العلمانية الأوروبية، لم يقيض لها أن تعرف إلا وجوداً مؤقتاً، وتحت تسمية غير مسيحية.

وفي نهاية المقال يقول الباحث طرابيشي إن الديمقراطية المسيحية الأوروبية تعرف اليوم أزمة هوية عميقة. فمنذ سقوط الاتحاد السوفييتي باتت، وقد عدمت الخصم، وكأنها «غير ذات موضوع». والوافدون الجدد على الديمقراطية المسيحية من بلدان أوروبا الوسطى والشرقية، سواء أكانت كاثوليكية مثل بولونيا وكرواتيا، أم أرثوذكسية مثل اليونان وروسيا، يبدون أكثر تمسكاً بـ«المسيحية» منهم بـ«الديمقراطية»، فالدين ينوب، بالنسبة إلى كثيرين منهم، مناب القومية. فهم أقرب إلى الأصولية الدينية منهم إلى الديمقراطية المسيحية بمعناها السياسي. [جريدة الحياة، مقال: الديمقراطية المسيحية في أوروبا: أزمة هوية ضاربة، 2 يوليو 1995].

خاتمة

1 ـ إن قراءة وتأمل فصول الكتاب السابقة، وتحليل محاولات المفكرين الإسلاميين في تجديد أفكارهم ومواقفهم، تؤكد أن «تيار الاعتدال والوسطية» لا يمثل في الواقع، كما يدعي ممثلوه، فهماً واقعياً ناضجاً للإسلام، بقدر ما يعبر عن محاولة انتقائية توفيقية متسرعة مرتجلة، يقوم بها بعض الإسلاميين، لإخراج «الإسلام السياسي» و«الأيديولوجية الدينية»، كما تصورتهما الحركة الإسلامية، من المأزق النظري والعملي الذي وجدت نفسها فيه، خلال العقود الأخيرة، في ظل الكثير من المستجدات السياسية والاجتماعية العربية والإسلامية والدولية. فقد بات من المستحيل الاحتفاظ بمكاسب ومواقع التيار الإسلامي وحركة الإخوان، بالدفاع عن كل النصوص والموروثات الدينية، والاجتهادات والتفاسير الفقهية القديمة، أو الاكتفاء بالأفكار والشعارات والخطب و«الرسائل» التي بدأت بها الحركة عندما انطلقت عام 1928 على يد الشيخ حسن البنا وصحبه، أو استمرار السكوت عن بعض آراء واستنتاجات سيد قطب وجماعات العنف والتكفير، التي سببت للإسلاميين عموماً والإخوان خصوصاً الكثير من الحرج السياسي، مع السلطات القائمة، والأجيال الجديدة من الإسلاميين، والجماهير الحضرية بالذات، التي تحاول الحركة الإسلامية كسبها.

2 ـ إن الاعتدال مسؤولية حضارية ذات ملامح واضحة. وعلينا هنا أن نقر حتماً بوجود مسلمين معتدلين يؤمنون بالديمقراطية وحقوق الإنسان ويحترمون التعددية الثقافية والدينية.

وأن نقر كذلك بوجود إسلاميين معتدلين في جوانب عديدة من رؤيتهم السياسية بعد

أن استوعبوا خلاصة تجربة الحركة الإسلامية المعاصرة والحركات السياسية الأخرى.

3 ـ إلا أن هؤلاء وأولئك لا يزالون ضمن النخب، في حين تسيطر العناصر المتشددة على جميع الحركات الإسلامية رغم ومضات الاعتدال والواقعية التي نراها هنا وهناك. ولا تزال ثقافة الحركة الإسلامية وشارعها وتوجهاتها أسيرة الأفكار المتشددة التي أشرنا إليها خلال هذه الرسالة، ولا وجود حتى الآن لحركة إسلامية ديمقراطية معتدلة، تصلح لدخول القرن الحادي والعشرين.

4 ـ إن الاعتدال والوسطية في الحركة الإسلامية المعاصرة، ولا سيما أن شعوب العالم تستقبل قرناً جديداً، ينبغي أن يقوما على أسس واضحة أبرزها:

ـ احترام الحريات العامة والخاصة، وبالذات الحرية الشخصية والحرية السياسية وحقوق المرأة والأقليات.

ـ احترام القانون الدولي ومبادئ حقوق الإنسان العالمية، ونبذ العنف والتسلط بأشكاله في العمل السياسي بشكل قاطع ودائم.

ـ عدم الانتماء إلى أي تيار أو تجمع إسلامي لا يؤمن بالنهج الديمقراطي التعددي الدستوري الذي لا يقيد حرية أي تيار في العمل السياسي العلني.

ويتطلب هذا بلا شك إعادة نظر شاملة في أفكار الحركات الإسلامية وبرامجها وسياساتها بما يجعلها، كالأحزاب المسيحية الديمقراطية في أوروبا مثلاً، عصرية في مطالبها، علنية في تحركها، سلمية في وسائلها.

5 ـ إن المخرج الحقيقي لنا جميعاً، إسلاميين وليبراليين، إنما هو في تقبل عصرنا، وتحديث مناهجنا التعليمية والإقبال على زماننا، ومجابهة مشاكلنا، والتركيز على العمل والإنتاج الحقيقي، وهو في تقبل التعددية الديمقراطية وحق الاختلاف، وفي إشاعة التسامح الديني والاعتدال السياسي، وبناء الفرد والمجتمع على هذه الأسس جميعاً.. فهل ننجح في مجابهة هذه المسؤولية؟



المصادر



المصادر

- إبراهيم، حسنين توفيق، ظاهرة العنف السياسي في النظم العربية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1992. (إبراهيم، ظاهرة).
- الإبراهيم، علي عزيز، العلويون والتشيع، بيروت: الدار الإسلامية، 1992. (الإبراهيم، العلويون).
- أبوعزة، عبدالله، مع الحركة الإسلامية في الدول العربية، الكويت: دار القلم، 1986. (أبوعزة، مع الحركة).
- أحمد، رفعت سيد، النبي المسلح: الثائرون، لندن: دار رياض الريس للكتب والنشر، 1991. (أحمد، النبي).
- أحمد، رفعت سيد، النبي المسلح: الرافضون، لندن: رياض الريس للكتب والنشر، 1991. (أحمد، الرافضون).
- اغناتنكو، أ ـ أ، خلفاء بلا خلافة، ترجمة يوسف إبراهيم الجهماني، دمشق: دار حوران للطباعة والنشر والتوزيع، 1997. (اغناتنكو، خلفاء).
- الألباني، محمد ناصر الدين، حجاب المرأة المسلمة في الكتاب والسنة، بيروت: المكتب الإسلامي، 1977. (الألباني، حجاب).
- أمين، حسين أحمد، المائة الأعظم في تاريخ الإسلام، القاهرة: مكتبة مدبولي، 1991. (أمين، المائة).
- أمين، حسين أحمد، حوليات العالم الإسلامي، القاهرة: مكتبة مدبولي، 1990. (أمين، حوليات).
- أيوب، حسن، الجهاد والفدائية في الإسلام، بيروت: دار الندوة الجديدة، 1983. (أيوب، الجهاد).
- البنا، حسن، رسائل حسن البنا، القاهرة: دار الشهاب، ب. ت. (البنا، الرسائل).
- البوطي، محمد سعيد رمضان، الجهاد في الإسلام: كيف نفهمه، وكيف نمارسه؟ بيروت: دار الفكر، 1993. (البوطي، الجهاد).
- البيانوني، أحمد عز الدين، 400 نصيحة إسلامية، القاهرة: دار الاعتصام، 1985. (البيانوني، نصيحة).
- بيومي، زكريا سليمان، الإخوان المسلمون والجماعات الإسلامية، القاهرة: مكتبة وهبة، 1979 ـ (بيومي، الإخوان).
- التحرير، حزب، دستور حزب التحرير، 1979، لا ذكر لمكان الطبع.
- التحرير، حزب، الشخصية الإسلامية، جـ2، القدس: منشورات حزب التحرير، 1953. (التحرير، الشخصية).
- الترابي، حسن، المرأة بين تعاليم الدين وتقاليد المجتمع، الرياض: الدار السعودية، 1984. (الترابي، المرأة).
- التلمساني، عمر، ذكريات لا مذكرات، القاهرة: دار الطباعة والنشر الإسلامية، 1985. (التلمساني، ذكريات).
- التويجري، حمود بن عبدالله، الصارم المشهور على أهل التبرج والسفور، حلب: مكتبة الهدى، 1974. (التويجري، الصارم).
- الجبري، عبدالمتعال محمد، المرأة في التصور الإسلامي، القاهرة: مكتبة وهبة، 1983. (الجبري، المرأة).
- الجندي، أنور، الصحوة الإسلامية منطلق الأصالة وإعادة بناء الأمة على طريق الله، القاهرة: دار الاعتصام، 1980؟ (الجندي، الصحوة).

- الحروب، خالد، حماس: الفكر والممارسة السياسية، بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 1996. (الحروب، حماس).
- حسين، محمد محمد، الإسلام والحضارة الغربية، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1982. (حسين، الإسلام).
- حمودة، عادل، الهجرة إلى العنف، القاهرة: دار سينا للنشر، 1987. (حمودة، الهجرة).
- حوى، سعيد، جند الله ثقافة وأخلاقاً، لا ذكر لزمان ومكان الطبعة. (حوى، جند).
- حوى، سعيد، دروس في العمل الإسلامي، حلب: دار السلام للطباعة، 1981. (حوى، دروس).
- حوى، سعيد، من أجل خطوة إلى الأمام على طريق الجهاد المبارك، القاهرة: مكتبة وهبة، 1979. (حوى، خطوة).
- حيدر، خليل علي، أفكار.. وأضواء، الكويت: شركة كاظمة للنشر، 1988. (حيدر، أفكار).
- حيدر، خليل علي، الإخوان المسلمون: سجل الأحداث، الكويت: شركة كاظمة للنشر، 1989. (حيدر، الإخوان).
- حيدر، خليل علي، أضواء على مذكرات حسن البنا، الكويت: شركة كاظمة للنشر، 1989. (حيدر، أضواء).
- حيدر، خليل علي، مستقبل الحركة الدينية، الكويت: دار الوطن، 1985. (حيدر، مستقبل).
- حيدر، خليل علي، مشاكل الدعاة، الكويت: شركة كاظمة للنشر، 1988. (حيدر، مشاكل).
- حيدر، خليل علي، الصحوة الدينية وهموم الوطن العربي (ندوة عمّان)، الكويت: شركة كاظمة للنشر، 1987. (حيدر، هموم).
- خامة يار، عباس، إيران والإخوان المسلمون: دراسة في عوامل الالتقاء والافتراق، ترجمة عبدالأمير الساعدي، بيروت: مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، 1997. (خامة يار، إيران).
- الخالدي، صلاح عبدالفتاح، في ظلال القرآن في الميزان، جـ3، جدة: دار المنارة، 1986. (الخالدي، الميزان).
- خدوري، مجيد، الحرب والسلم في شرعة الإسلام، بيروت: الدار المتحدة للنشر، 1973. (خدوري، الحرب).
- الرافعي، عبدالرحمن، ثورة 23 يوليو 1952، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1959. (الرافعي، ثورة).
- الرفاعي، فؤاد بن سيد عبدالرحمن، النفوذ اليهودي، الكويت: دار السياسة، 1986. (الرفاعي، النفوذ).
- رمضان، عبدالعظيم، جماعات التكفير في مصر، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1995. (رمضان، جماعات).
- الزحيلي، وهبة، آثار الحرب في الفقه الإسلامي، دمشق: دار الفكر، 1962. (الزحيلي، آثار).
- زيفا، إبراهيم فوزي، أحكام الأسرة في الجاهلية والإسلام، دمشق: طلاس للدراسات والترجمة والنشر، 1996. (زيفا، أحكام).
- سابق، سيد، فقه السنة، 3 مجلدات، بيروت: دار الكتاب العربي، 1983. (سابق، فقه).
- السباعي، مصطفى، المرأة بين الفقه والقانون، دمشق: المكتب الإسلامي، 1975. (السباعي، المرأة).
- شاخت وبوزورث، تراث الإسلام، ترجمة د. زهير السمهوري، جـ1، الكويت: وزارة الإعلام، 1988. (شاخت، تراث).
- شادي، صلاح، صفحات من التاريخ: حصاد العمر، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، 1987 (شادي، صفحات).

● الصعيدي، عبدالمتعال، المجددون في الإسلام، القاهرة: مكتبة الآداب، 1962. (الصعيدي، المجددون).

● الطحان، مصطفى، الفكر الحركي بين الأصالة والانحراف، الكويت: دار الوثائق، 1984. (الطحان، الفكر).

● عبدالحليم، محمود، الإخوان المسلمون: أحداث صنعت التاريخ، 3 مجلدات، الاسكندرية: دار الدعوة، 1978. (عبدالحليم، الإخوان).

● عبدالخالق، عبدالرحمن، خطوط رئيسية لبعث الأمة الإسلامية، الكويت: الدار السلفية، 1986. (عبدالخالق، خطوط).

● عبدالقادر، خالد محمد، من فقه الأقليات المسلمة، الدوحة (قطر): وزارة الأوقاف الإسلامية، 1998. (عبدالقادر، من فقه الأقليات).

● عزام، عبدالله، آيات الرحمن في جهاد الأفغان، الاسكندرية: دار الدعوة، 1985. (عزام، آيات).

● العقاد، عباس محمود، النازية والأديان السماوية، القاهرة: دار الاعتصام، 1979. (العقاد، النازية).

● علوان، عبدالله، نظام الرق في الإسلام، بيروت: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، 1980. (علوان، نظام الرق).

● علي، حيدر إبراهيم، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1996. (علي، التيارات).

● العودة، سلمان بن فهد، حوار هادئ مع محمد الغزالي، المملكة العربية السعودية، 1988. (العودة، حوار).

● الغزالي، محمد، السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، القاهرة: دار الشروق، 1989. (الغزالي، السنة).

● غانم، إبراهيم بيومي، الفكر السياسي للإمام حسن البنا، القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، 1992. (غانم، الفكر).

● الغضبان، منير محمد، أيتها الفتاة المسلمة، الزرقاء (الأردن): مكتبة المنار، 1982. (الغضبان، الفتاة).

● القاياتي، محمد إبراهيم، السنة والكتاب في حكم التربية والحجاب، القاهرة: مطبعة الموسوعات، 1901. (القاياتي، السنة).

● القرضاوي، يوسف، أولويات الحركة الإسلامية، القاهرة: مكتبة وهبة، 1992. (القرضاوي، أولويات).

● القرضاوي، يوسف، الحلال والحرام في الإسلام، بيروت: المكتب الإسلامي، 1980. (القرضاوي، الحلال).

● القرضاوي، يوسف، الحل الإسلامي، فريضة وضرورة، القاهرة مكتبة وهبة، 1977. (القرضاوي، الحل).

● القرضاوي، يوسف، الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا، القاهرة: مكتبة وهبة، 1977. (القرضاوي، الحلول).

● القرضاوي، يوسف، قضايا إسلامية معاصرة على بساط البحث، عمّان (الأردن): دار الضياء للنشر والتوزيع، 1987. (القرضاوي، قضايا).

● القرضاوي، يوسف، الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985. (القرضاوي، الصحوة).

● القرضاوي، يوسف، ظاهرة الغلو في التكفير، الكويت: مكتبة المنار الإسلامية، 1985. (القرضاوي، ظاهرة).

● القرضاوي، يوسف، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985. (القرضاوي، غير المسلمين).

● القرضاوي، يوسف، الفتوى بين الانضباط والتسيب، بيروت: المكتب الإسلامي، 1995. (القرضاوي، الفتوى).

● القرضاوي، يوسف، لقاءات ومحاورات حول قضايا الإسلام والعصر، القاهرة: مكتبة وهبة، 1992. (القرضاوي، لقاءات).

● قطب، سيد، السلام العالمي والإسلام، بيروت: دار الشروق، 1983. (قطب، السلام).

● قطب، سيد، معالم في الطريق، بيروت: دار الشروق، 1983. (قطب، المعالم).

● قطب، سيد، نحو مجتمع إسلامي، بيروت: دار الشروق، 1983. (قطب، نحو مجتمع).

● قطب، محمد، الجهاد الأفغاني ودلالاته، جدة: مؤسسة المدينة للصحافة، 1990. (قطب، الجهاد).

● قطب، محمد، شبهات حول الإسلام، الاتحاد الإسلامي العالمي للمنظمات الطلابية، الكويت، 1985. (قطب، شبهات).

● الكردي، أحمد الحجي، أحكام المرأة في الفقه الإسلامي، دمشق: اليمامة للطباعة والنشر والتوزيع، 1984. (الكردي، أحكام).

● كبّاره، د. عبدالفتاح، الزواج المدني: دراسة مقارنة، بيروت: دار الندوة الجديدة، 1994. (كبّاره، الزواج).

● كمال، أحمد عادل، النقط فوق الحروف: الإخوان المسلمون والنظام الخاص، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، 1987. (كمال، النقط).

● كيبل، جيلز، النبي والفرعون، ترجمة أحمد خضر، القاهرة: مكتبة مدبولي، 1988. (كيبل، النبي).

● محمود، علي عبدالحليم، الغزو الفكري والتيارات المعادية للإسلام، القسم الأول، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود، 1981. (محمود، الغزو).

● مركز دراسات الوحدة العربية، الدين في المجتمع العربي، بيروت، 1990. (مركز، الدين).

● المزيني، أحمد، قالوا في المرأة ولم أقل، الكويت: ذات السلاسل، 1988. (المزيني، قالوا).

● معروف، نايف، الخوارج في العصر الأموي: نشأتهم، تاريخهم، عقائدهم، أدبهم، بيروت: دار الطليعة، 1994.

● مكتب التربية العربي لدول الخليج، ندوة اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر: البحرين 22 ـ 25 فبراير 1985، الرياض، 1987. (ندوة البحرين).

● الملحم، كواكب عبدالرحمن، مسلمة على أعتاب القرن القادم، الكويت: مسلمة القرن لدراسات وأبحاث المرأة، 1998. (المحلم، مسلمة).

● منتدى التنمية في الخليج 11 ـ 12 يناير 1996، مجموعة الأبحاث والمناقشات: ظاهرة العنف والتطرف، الكويت: المطبعة العصرية، 1996. (منتدى، ظاهرة).

● المودودي، أبوالأعلى، تذكرة الدعاة، لاهور (باكستان): دار العروبة للدعوة الإسلامية، 1976. (المودودي، تذكرة).

● المودودي، أبوالأعلى، الحجاب، القاهرة: دار التراث العربي للطباعة والنشر، ب. ت. (المودودي، الحجاب).

- ميتشل، ريتشارد، الإخوان المسلمون، ترجمة محمود أبوالسعود، انديانا بالولايات المتحدة، 1979. (ميتشل، الإخوان).
- نمر، السيد محمد علي، إعداد المرأة المسلمة، جدة: الدار السعودية للنشر والتوزيع، 1984. (نمر، إعداد).
- النفيسي، عبدالله فهد، تحرير، الحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية: أوراق في النقد الذاتي، الكويت: 1989. (النفيسي، الحركة).
- الهاشمي، د. محمد علي، سلبيات ينبغي أن تختفي من حياة الإسلاميين، بيروت: دار البشائر الإسلامية، 1997. (الهاشمي، سلبيات).
- وجدي، محمد فريد، المرأة المسلمة: رد على كتاب المرأة الجديدة، القاهرة: مطبعة هندية، 1912. (وجدي، المرأة).
- وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، أبحاث ندوة مستجدات الفكر الإسلامي والمستقبل- فبراير 1992، الكويت. (الأوقاف، مستجدات).
- الياسين، جاسم بن محمد، للدعاة فقط، الكويت: دار الدعوة، 1988. (الياسين، للدعاة).
- ياسين، محمد نعيم، افتراءات حول غايات الجهاد، الكويت: دار الأرقم، 1984. (ياسين، افتراءات).
- يكن، فتحي، أبجديات التصور الحركي للعمل الإسلامي، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1981. (يكن، أبجديات).
- يكن، فتحي، ماذا يعني انتمائي للإسلام، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1983. (يكن، ماذا).
- يكن، فتحي، المتساقطون على طريق الدعوة، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1984. (يكن، المتساقطون).
- يكن، فتحي، مشكلات الدعوة والداعية، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985. (يكن، مشكلات).
- صحف ومجلات:

الوطن، الشراع، المجلة، الأهرام، المسلم المعاصر، الخليج، الشرق الأوسط، الأمة. الحياة. الأنباء. القبس.. إلخ.

- Tahiri, Amir, The Spirit of Allah, London: Hutchinson, 1985. (The Spirit).



الفهرس

المؤلف



خليل علي حيدر

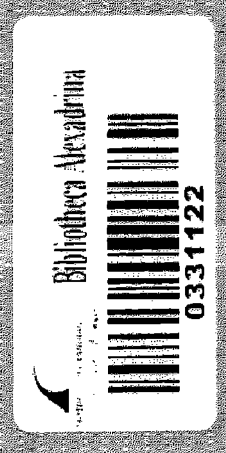
كاتب كويتي مهتم بالحركات الإسلامية المعاصرة، من أعماله :

- تيارات الصحوة الدينية
- مشاكل الدعاة
- العمامة والصولجان
- وكتب أخرى



هذا الكتاب مجرد محاولة موثقة ، لإعادة اكتشاف تيار الاعتدال والوسطية الإسلامية . وهو تيار سمعنا الكثير عن إسلاميته ، ولكن قلة قليلة درست احتمالات اعتداله ونضجه في النظرية والتطبيق .

فهل يستطيع جناح الاعتدال والوسطية من الحركة الإسلامية التعايش مع نبض العصر ، واستيعاب أهداف التنمية والتحديث ، أم أن أفكار هذا التيار مجرد تقديم جديد للأفكار المتشددة الغامضة نفسها ، والتي رأينا تجلياتها على أرض الواقع في تجارب الإسلاميين في أماكن متفرقة ودول عديدة؟



دار قرطاس للنشر
QURTAS PUBLISHING